

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

LA RÉCIPROCITÉ DES CONSCIENCES

THÈSE

pour le Doctorat ès-lettres

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

Maurice NÉDONCELLE

1942

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

LA
RÉCIPROCITÉ
DES CONSCIENCES

LA
RÉCIPROCITÉ
DES CONSCIENCES

ESSAI SUR LA NATURE DE LA PERSONNE

THÈSE

pour le Doctorat ès lettres

par

MAURICE NÉDONCELLE

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE



Copyright 1942 by Éditions Montaigne
Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.
Autorisation n° 10.767.

*A la mémoire de mon Père,
A ma Mère.*

PREMIÈRE PARTIE

**LA COMMUNION
DES CONSCIENCES**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

PREMIÈRE PARTIE

LA COMMUNION DES CONSCIENCES

1. *La référence personnelle est inévitable.*

L'un des faits les plus caractéristiques de la conscience humaine est l'intérêt constant qu'elle porte à l'élément personnel de l'existence. Toujours nous attachons notre vie au triomphe d'une ou de plusieurs personnes. Sous une forme voisine, on pourrait dire que toute conscience est attachement et que tout attachement est ou comporte l'amour d'une forme personnelle de l'être. L'ordre des personnes nous attire et nous retient par une sorte de connivence irrésistible de notre nature.

L'*Action* de M. Blondel montre l'incapacité où nous sommes de nous évader de la « volonté voulante ». En un sens analogue, l'analyse prouverait l'empire inévitable d'une « sensibilité sentante » et d'une « intelligence intelligente », qui débordent les accomplissements de nos facultés et en précèdent toutes les démarches. La synthèse de ces enquêtes aurait au moins pour résultat de mettre en évidence l'atmosphère personnaliste qui entoure toutes les démarches psychiques. Il y a un appel continu à la présence de la personne dans la présence de toutes choses inférieures, parallèles ou supérieures à nous. Nier ce fait initial ne serait pas très sérieux. Aucun être humain ne parvient à l'indifférence totale à l'égard de lui-même ou d'autrui; il n'y parviendrait que par le suicide de la vie mentale. La dérélition de soi et de tous arrêterait la pensée même que nous avons des choses. Car la référence personnelle est une nécessité pratique de l'intellect : la conscience ne peut s'y soustraire avec sincérité sans tendre aussitôt à se supprimer.

Aussi la conduite des impersonnalistes apporte-t-elle un démenti à leur programme. Bien plus, leur programme même contient un aspect de leur personnalité. Aimer l'ordre de la matière ou celui des idées, c'est encore aimer la perspective d'une personne sur ce qui n'est pas elle. Il est impossible de

se tourner vers quoi que ce soit sans être en même temps et proportionnellement tourné vers la forme personnelle.

2. *Cette nécessité empirique invite à préciser la description de l'amour personnel et pose le problème métaphysique de sa nature.*

La portée de la référence personnelle n'est pas aussi claire que sa nécessité. Ce qui s'affirme *avec* toutes choses et en toute affirmation ne pose peut-être pas toutes choses *pour* soi-même. Le lien qui rattache la personne à elle-même est facile à constater; mais c'est l'expression d'une poussée confuse que nous subissons et ratifions sans savoir exactement où elle mène et ce qu'elle signifie. Il faut donc en scruter le contenu.

Elle nous laisse en premier lieu incertains sur la nature de l'attrait personnel ou interpersonnel. Son état d'imprécision empirique implique même que l'amour personnel n'a pas d'emblée une expression parfaite. A plus forte raison laisse-t-elle dans l'ombre la question de savoir si les personnes peuvent aimer des êtres impersonnels, ou si les idées et les choses peuvent s'aimer en quelque sorte elles-mêmes, ou enfin si elles peuvent aimer les personnes.

Une seconde obscurité concerne la nature de la personne. On la définit souvent par la conscience de soi, ce qui laisse entendre qu'autrui en est exclu, ou la conscience d'autrui en soi, ou celle de soi en autrui. Tous les personnalismes ont été jusqu'à présent des monadologies, et il est permis de le regretter. Certes, la conscience et en particulier la conscience de soi sont indissolublement attachées à la personne. Mais tout porte à croire que la perception d'autrui est solidaire de la perception de soi, et qu'en prenant notre point de départ en celle-là nous sommes sûrs d'englober celle-ci. Si nous nous donnons au contraire pour programme le $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, ne risquons-nous pas d'en rester à un individualisme étriqué? Puisque la voie de la perception d'autrui n'a pas été aussi suivie que l'autre, pourquoi ne pas commencer par elle notre étude? C'est ainsi et non par un simple retour à un cogito solitaire qu'il y a quelque chance de fonder une « nouvelle monadologie ».

La perception d'autrui comporte toujours un minimum d'abandon pour la nature, et elle se réalise apparemment le mieux dans l'amour réciproque des consciences. Nous essaierons donc de déterminer la forme d'attachement mutuel qui convient à la personne et la forme de personnalité qui se révèle dans l'attachement mutuel. Considérer séparément ces notions serait leur retirer leur sens principal. Nous chercherons plutôt à les éclairer l'une par l'autre.

La perception réciproque est un acte discontinu dans la vie psychique. La conscience en est donnée de manière irrégulière, en de brefs instants. Son apparence est pulsative. C'est de cet acte que nous partirons. Par la fenêtre intermittente qu'offre la réciprocité, nous accèderons à l'étude de la personnalité même. Cette analyse psychologique suggérera d'emblée les problèmes d'une métaphysique personnaliste.

CHAPITRE PREMIER

LA RÉCIPROCITÉ HUMAINE

Section I. — DESCRIPTION DE LA RÉCIPROCITÉ

3. *Le monde des qualités naturelles n'est pas celui de la personne.*

Est qualité tout aspect, singulier ou général, qui peut se percevoir ou se concevoir indépendamment d'une personne *déterminée*, sans être altéré par cet isolement. La qualité est l'élément de l'objectivité sensible ou intellectuelle, l'aptitude à être abstrait, ou mieux, extrait. Ainsi, une sensation, une image, une idée sont qualitatives; telle nuance de vert, par exemple, a quelque chose d'indépendant du sujet auquel elle se présente, et cette indépendance n'est pas le résultat de la volonté du sujet connaissant, mais quelque chose qui est à côté de ce vouloir, ou face à lui.

La qualité peut être l'objet commun de plusieurs contemplateurs. Rien en elle n'oblige à la supposer inhérente à un être personnel plutôt qu'à un autre, même si elle est une appétition obscure d'un mode d'être personnel.

Sans doute chacun de nous a-t-il sa façon propre de sentir et de penser les qualités; en ce sens, non seulement les qualités sont connues, comme toutes choses, avec la personne en général, mais avec une forme déterminée de vie personnelle. Seulement, avant que les objets mentaux aient été intégrés à notre moi et en rejaillissent comme son expression, ils se lient en sa présence et comme étrangers à lui; ils trouvent leur être dans l'équilibre qui résulte d'une opposition de tendances : l'une de ces tensions les dirige vers le moi, et l'autre les rétracte en eux-mêmes. Leur être apparaît à la faveur de cette neutralité, à l'instant d'équilibre où la conscience qui se relâche se maintient encore. La qualité est donc neutre. Une couleur, une idée générale, sont des hôtes qui séjournent dans les consciences et qui passent de l'une à l'autre sans y être fatalement assimilées. Elles errent dans le mouvement de leur originalité vagabonde. L'âme qui les contemple ne se touche pas complètement elle-

même et ne touche pas complètement une autre âme. Elle vit pour une part dans le défilé des représentations, dans l'expérience d'un rêve. Elle est à demi immergée dans la nature; elle est tournée vers un monde bigarré, spectaculaire.

Le mot de qualité sera donc employé dans cette étude avec un sens très large. Il recouvre ce que les psychologues appelleraient encore l'intensité, l'affectivité, l'élément conatif, etc... En outre, il convient aux idées générales, et même mathématiques. C'est que tous ces éléments ont en commun d'apparaître sous forme de représentations, ou à tout le moins de *qualia*, quand nous les saisissons comme états de conscience; et surtout, ils ont en commun de ne pas avoir d'attache déterminée avec une conscience de telle sorte qu'ils en exprimeraient le centre de perspective. C'est ce trait qu'il faut bien indiquer par un vocable spécial : nous pouvons choisir celui de qualité, par opposition à personnalité.

4. *L'amour personnel n'est pas celui des qualités naturelles.*

La personne commence avec la conscience du *je* ou du *toi* qui sont au delà des qualités ou qui ont purifié les qualités en les faisant renaître du dedans non comme des limites qu'on reçoit, mais comme une œuvre qu'on crée. C'est une grossière erreur de s'imaginer que l'amour personnel s'adresse aux qualités naturelles d'une personne. Cette erreur est très répandue et le besoin de la justifier est parfois pathétique. Pascal voyait mieux les choses quand il écrivait : « Si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. »

Il est vrai qu'il ajoutait : « On n'aime... jamais personne, mais seulement des qualités » (1). S'attacher à la personne même lui paraissait à la fois impossible et injuste. Mais ce pessimisme rend inconcevable la perception d'autrui et de soi-même, sinon la notion d'amour. Ces actes supposent en effet qu'on s'attache à une conscience dans la mesure où elle est irremplaçable, où elle ne prolonge et ne répète personne d'autre, où elle ne se prête pas aux transferts affectifs et à leur instrumentalité. Aimer une personne, c'est haïr la répétition, et par là échapper aux événements, qui ont un cadre fatalement homogène. C'est avoir un point stable dans le changement monotone de la nature et de l'habitude. Une telle attitude échappe à l'espèce, qui commande la reprise banale des mêmes comportements.

Tout amour qui a une autre raison formelle que l'accès du

(1) *Pensées*, édit. Brunschvicg, fragm. 323,

moi et du toi à une communion réciproque est une illusion d'aimer. Se complaire dans les qualités d'une personne n'est pas l'aimer, à moins qu'on ne voie en ces qualités l'expression et la manifestation voulues par la personne même. Trop souvent, on comprend la conscience comme le fait Hume : un faisceau d'impressions ressenties du dedans ou observées du dehors, mais toujours à la façon d'objets. Les qualités ainsi conçues restent bien étrangères au sujet qu'elles sont censées révéler ; elles sont déposées en lui comme à son insu, elles sont pour ainsi parler épinglées sur lui. Tous les quiproquos de la perception résultent de cette confusion initiale ; car ces qualités naturelles mentent par rapport au désir essentiel du sujet et forment un paquet d'apparences anonymes. Si la conscience n'était qu'en elles, la conscience n'aurait pas d'unité. C'est pourquoi il est difficile de se connaître dans leur multitude, difficile aussi d'interpréter les regards et les gestes d'autrui comme s'ils exprimaient toujours une personnalité, alors qu'ils ne le font que par exception.

Pour une raison analogue, les valeurs sont autre chose que la conscience personnelle. L'attitude esthétique, si souvent associée depuis Platon à la contemplation amoureuse n'est pas cette contemplation même. Aimer la beauté ou la bonté ou la vérité d'un être, ce n'est pas la même chose qu'aimer cet être ; c'est le prendre pour cause occasionnelle d'un élan qui s'adresse ailleurs, même si cet élan se dirige très haut, jusque vers Dieu.

5. *L'amour personnel ne se trouve fatalement et à l'état pur dans aucun des attachements concrets déterminés par les situations naturelles.*

Au lieu de s'occuper du moi ou du toi, il est bien plus facile et plus fréquent qu'on s'enlise dans leurs qualités naturelles. La liste des mobiles de l'amitié que nous rapporte par exemple Cicéron dans le livre I du *De Finibus* nous montre que les épicuriens expliquaient l'affection par des raisons étrangères à l'affection même. Un sentiment ou un dévouement qui ne se fonde que sur le cadre de l'intérêt ou de l'habitude, sur le « coude-à-coude », l'attrait du sexe ou de l'âge, les fonctions familiales, ou quelque autre donnée de ce genre, sera de même éloigné de l'amour en son essence. Il vaudrait mieux lui réserver un autre nom, qui serait selon les cas la camaraderie, la satisfaction sexuelle, le sentiment d'équipe, la gratitude, etc... avec les innombrables variétés de leur phénoménologie. Tout motif extérieur est par définition à côté de la réciprocité. Il la rend nominale,

Le terme d'amitié est, à coup sûr, le plus adéquat pour désigner le sentiment qui s'adresse à la personnalité même. De quelle autre inclination a-t-on pu dire qu'elle était à la fois la plus pure, la plus profonde et la plus libre de toutes? Pourtant, l'amitié même peut subir des limites. Car elle se tourne souvent vers l'âme désincarnée d'autrui, sinon vers sa pure intelligence, sans considérer son actualité sensible, ce qui est une étroitesse. Parfois même, elle n'est que le dévouement à une valeur impersonnelle perçue dans l'ami, un peu comme l'attachement que nous manifestons aux grands écrivains et aux institutions publiques, à la gloire d'une maison ou aux portraits de nos aïeux. La personne concrète joue alors le rôle de l'âne chargé de reliques. Elle n'est pas perçue en elle-même et pour elle-même. Dans la fidélité qui est vouée à l'ami, il y a la vénération d'une qualité générale qui est en lui et il s'y joint un sentiment de l'honneur, c'est-à-dire la volonté de ne pas nous départir d'une qualité générale qui est en nous. La noblesse de ces attitudes est émouvante, comme celle du serviteur qui se ferait tuer pour son maître ou du soldat qui a le culte de l'armée. Est-ce toutefois une relation de conscience à conscience? Il est permis d'en douter. Dans ces cas, l'amitié s'adresse à la représentation qu'on se fait de l'ami, à la photographie mentale qu'on a de lui, plutôt qu'à lui-même.

6. *La réunion sociale ne produit jamais par elle-même de communion personnelle.*

La communion personnelle ne peut être confondue avec les formes sociales de la conscience collective, qui sont toutes viciées par l'extériorité naturelle. La foule, avec ses réactions émotives, sa crédulité, ses déchaînements, est une démission du moi et non un accomplissement de sa tendance à persévérer dans son être. L'on anonyme, violent ou calme, est un suicide de la personnalité, et comme tous les suicides, il a une force de contagion. C'est une chute et une fusion pré-individuelle des esprits: psychisme embryonnaire, voulu à certaines heures par l'espèce, bon pour un état d'alerte où la volonté d'un seul pourra s'imposer grâce à la décérébration de tous. On ne saurait dire à quel point la stupidité collective peut être utile aux intérêts généraux de l'espèce. La conscience des communautés sociales est psychologiquement au-dessous du *nous*. Tout ce qu'on peut souhaiter, c'est qu'elle ait pour mission de servir le moi en le réglant, en le préservant de la tentation qui le guette de s'arrêter à lui-même.

Au-dessus du psychisme grégaire et amorphe, il y a en effet

une organisation sociale qui prépare et atteint sous des formes multiples quelque aspect de la réciprocité des consciences. Toutefois, elle garde surtout un rôle biologique. Si elle ne décapite pas l'être humain, elle le juxtapose à d'autres êtres humains. Le *nous* inégal où domine la relation de fils à père ou, *a fortiori* de vassal à suzerain, de marchand à acheteur, etc..., n'est pas celui qui peut nous satisfaire à cet égard. Le *nous* fraternel ou conjugal retient davantage l'exigence d'égalité réciproque mais moins spontanément peut-être les valeurs de dévouement et de générosité qui resplendissent dans l'amour paternel et maternel. Tous ces attachements empruntent des traits à la communion, mais aucun ne l'atteint essentiellement. C'est sur un amour plus complet qu'ils essaient de se modeler. Il peut les pénétrer tous, mais ils ne le traduisent qu'en partie (1).

Le rapprochement du *nous* avec la raison est autre chose. La raison est au moins dans la direction immédiate de la réciprocité des points de vue : elle est même un aspect de l'union entre le moi et le toi divin. On peut la concevoir comme l'illumination dont parle saint Augustin et qu'admet aussi Descartes. Le parenté de ce *nous* et du sens commun de Lamennais est moins frappante, car le sens commun est une conscience collective, et le *nous* de la raison dépasse la nature sociale. La convergence mentale des positivistes atténue de même la réalité rationnelle. Enfin, pour un motif analogue, le sentiment collectif dont G. Gurvitch ou G. Madinier font un *nous* véritable, garde un être équivoque, partiellement anonyme, où s'esquisse pour la nature ce qui sera la société personnelle (2). Il est vrai que Gurvitch renonce à appeler personne cette réalité morale; mais il la croit édiflée par les personnes. L'est-elle vraiment? Quand il examine le milieu spirituel de la morale et du droit, il parle d'une fusion de perspectives réciproques qu'il appelle le monde supra-personnel. Il est sans doute exact que le *nous* n'est pas séparable des consciences qui le composent. La relation d'altérité est entre les consciences, elle n'est pas entre le *nous* et les consciences. Mais la réunion objective des hommes, soumise à la loi de cristallisation juridique et impersonnelle, n'atteindra jamais la communion immense de la raison. La vérité bio-sociale ne libère pas le moi en respectant son intériorité. En somme, le « supra-personnel » de ces auteurs est un mélange : c'est, pour une part, la raison et, pour l'autre, la confuse pous-

(1) La démonstration de ce paragraphe ne peut être qu'ébauchée ici; il faudrait parcourir une à une les formes sociales que von Wiese, par exemple, distingue sous les trois titres de *Massen*, *Gruppen* et *Abstrakte Kollektiva*.

(2) G. GURVITCH : *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, 1937; G. MADINIER : *Conscience et amour*, Paris, 1938

sée vitale. Et si la raison entraîne des communions, c'est qu'elles se font en Dieu, par le lien que chaque conscience a avec Lui; ce n'est pas à la suite d'une réciprocité directe des vœux humains.

7. *Aucun des sentiments naturels n'est pourtant inapte à conduire à la réciprocité et à la contenir; celle-ci ne peut même se constituer qu'en prenant pour point de départ une amorce naturelle.*

Les diverses espèces d'attrait ou d'adhésion que nous venons de parcourir sont habituellement entachées d'une limitation de la sensibilité. Quelque chose en elles, même si elles sont très fines, fait écran entre les consciences et masque la personne. Cependant aucun de ces sentiments, si pauvre, si dégradé, si vil qu'on le suppose, n'est radicalement inapte à être conduit vers l'amour essentiel ou à être accompagné par lui. Ce sont des ébauches qui tendent à le rejoindre et à se confondre avec lui, mais qui, d'elles-mêmes, sont inefficaces et ne peuvent surmonter leur infirmité sans une grâce.

La littérature a désigné ces choses, peut-être à tort, du nom d'amour platonique. Elle a associé celui-ci tantôt à Parsifal, tantôt à Don Quichotte. C'est qu'il est posé à côté de la vie et en dehors de ses conditions objectives, comme un subtil raffinement intellectuel. Ce que nous voudrions suggérer n'a pas ces déformités. Notre but était de dégager des données concrètes de l'affection réciproque ce qui en constitue l'essence. Savoir si cette essence peut être isolée de toute voie d'accès bio-sociale est une autre question, et la réponse qu'elle appelle est certainement négative.

Par des voies d'accès encombrées, la nature nous dispose à une communication spirituelle. Elle nous protège en outre contre nos propres défaillances; car les sentiments naturels sont des cadres qui retiennent la chute de l'amour dans l'indifférence; ils lui coupent la retraite, l'obligent au risque ou au dévouement méritoires et lui assurent une possibilité permanente de résurrection.

C'est pourquoi le bon sens s'opposera toujours à la désinvolture romantique pour les formes traditionnelles de rencontre interpsychologique, qui sont originellement nécessaires et qui le restent toujours à certains égards. S'en affranchir ou les mépriser est une attitude imprudente pour la survie de la réciprocité.

8. *L'atome d'amour personnel est simultanément et immédiatement bilatéral, quel que soit son destin ultérieur dans l'expérience psychologique.*

Dire ce que n'est pas la réciprocité était peut-être le seul chemin à choisir pour faire comprendre ce qu'elle est. Mais peut-on prouver son existence et exprimer sa nature? Le philosophe a pour tâche de mener la réflexion aux sources de l'expérience. Il doit, sans tergiverser, reconnaître qu'il s'accorde un point de départ indémontrable. Cette règle n'a jamais souffert d'exception et les dialecticiens qui ont voulu s'en affranchir sont tombés plus durement que les autres sur le sol qu'ils avaient feint d'ignorer. Le point de départ que nous prenons dans cette étude est l'existence d'une réciprocité humaine. Si l'on refuse de faire un saut de la nature dans la subjectivité, ou plutôt dans l'intersubjectivité, on ne peut édifier aucune philosophie de la personne. Celle-ci, comme toute science, a besoin de recevoir les données qu'elle analyse. Du moins la donnée que nous choisissons est-elle inévitable; la relation mutuelle des consciences est un élément impossible à expulser du champ de la pensée et du champ de l'expérience.

Il y a, croyons-nous, une promesse de synonymie, et même une synonymie de base, entre la perception d'autrui, la réciprocité et l'amour personnel. Pour qu'il y ait perception d'autrui, il faut en effet que l'acte du moi ne se soit pas arrêté aux *qualia* et que le toi se soit livré en se laissant connaître et vouloir. Que cette ouverture d'âme ne constitue pas explicitement une perception en retour, on doit le concéder; mais une personnalité ne peut être connue sans le savoir et le vouloir obscurément; et, dès lors, on peut affirmer que sa passivité n'est jamais pure. Si, d'autre part, percevoir une conscience, c'est être d'abord obligé de la promouvoir, il y a au début de toute connaissance personnelle une bienveillance qui est à la fois reçue et accordée, c'est-à-dire un germe de réciprocité. L'amour personnel a d'emblée un noyau interpersonnel, non seulement dans l'acte qui veut autrui, mais dans la connaissance qui a l'intuition de sa présence.

Préparée par l'exclusion des fausses réciprocités, la justification de ces idées résultera d'un ensemble d'indices convergents que nous apportera l'analyse. La communion des sujets n'est pas seulement donnée en puissance; elle est parfois présente en acte: c'est sous cette forme que nous la considérerons, dans les lueurs d'entente mutuelle et explicite qui interrompent la solitude des hommes. Il est certes impossible que l'expérience en soit permanente et complète: ce sont, comme tous les sommets spirituels, des instants rares semés sur une route

longue et banale. Leur apparence, aux yeux du psychologue, est celle d'atomes discontinus. Mais il suffit parfois d'une rencontre de regards, ou d'une parole, ou d'un service échangé, pour que deux êtres sachent immédiatement qu'il y a entre eux une sorte de communauté métaphysique et qu'à travers la médiation des qualités ils découvrent déjà une solidarité de leurs essences personnelles. C'est d'abord ainsi, à l'état naissant, qu'il convient de considérer la réciprocité, quel que soit son destin ultérieur dans le déploiement de la vie personnelle.

9. *Cette communion a d'une certaine manière sa fin en elle-même.*

Le lien qui se découvre dans l'accord aimant des esprits est irremplaçable et il abolit aussitôt la conscience d'être en relation mutuelle pour quelque autre motif que cette communauté même. Ni les rapports de supérieur à inférieur, d'époux à épouse, de parents à enfants, ni l'adhésion ou le dévouement à un but opératoire, — rien, en un mot, de ce qui a pu juxtaposer deux individus ou provoquer leur collaboration extérieure, n'est retenu au moment où ils prennent conscience de leur solidarité intime: celle-ci est pour eux sans modèle et sans idéal, car elle est un modèle et un idéal déjà réalisés. Elle ne peut emprunter à quelque série que ce soit son caractère, car elle est parfaitement unique, et les catégories de la ressemblance ou de la dissemblance ne s'appliquent pas à elle. Elle est dépourvue de signification, puisqu'elle est chaque fois un monde à elle seule. Les mesures ordinaires des rapports humains sont alors suspendues et comme abolies, parce qu'elles sont arrivées à leur achèvement. Tout ce qui limite la présence mutuelle à un acte déterminé a soudain disparu. Pendant un bref instant au moins, et avant que les individualités besogneuses se soient reprises, il n'y a plus de but instrumental ni de moyens; il n'y a plus de réserve ni de calcul ou d'avidité; il n'y a qu'une union psychique qui fait oublier tout ce qui n'est pas elle ou le rend identique à elle. Les consciences ne se demandent rien, et elles ne se remercient de rien d'autre que de la conscience d'être l'une en l'autre et l'une pour l'autre. Non pas que le moi cesse d'être lui-même, mais en devenant le toi, il cesse d'être le centre suffisant de lui-même, il ne l'est que par autrui.

10. *La réciprocité est savante. Elle est la connaissance de la perspective de l'aimé, ou plutôt la transformation de deux perspectives universelles en conscience collégiale.*

Dans l'acte de la communion personnelle, se trouve le germe d'une nouvelle perspective universelle: le monde qui est aperçu au moment de la fusion des consciences est conjointement perçu. Cette vision neuve modifie le monde lui-même: car les spectateurs de l'univers étant aussi membres de l'univers, la modification des spectateurs est fatalement une modification du spectacle et de l'univers. Et puisque le spectateur humain est capable de connaissance universelle, la modification apportée n'est pas seulement universelle parce qu'elle se passe dans l'univers, mais parce qu'elle s'étend pour ainsi dire à tout l'univers. Elle émane d'un regard dont l'horizon est à l'infini, et ce regard est désormais changé. C'est un double regard: non pas une addition de perspectives, mais une synthèse partagée; non pas simplement une « fusion des perspectives réciproques », mais une aptitude à voir avec les yeux d'autrui, et à lui prêter les nôtres.

Socrate objecte au discours d'Agathon, dans le *Banquet*, que l'amour n'est pas savant; il est, ajoute-t-il, le fils d'expédient et de pauvreté. Mais l'amour dont parle Socrate est préalable à la communauté ontologique; c'est un amour chercheur, comme l'avoue le philosophe. Or, il y a au moins une science qu'il doit trouver en se trouvant lui-même: c'est la science du point de vue de l'aimé, la racine de son jugement sur l'univers et de son interaction avec cet univers. En ce sens, il fait voir. Tout à l'inverse, la passion soustrait l'aimé à l'échange universel et grossit les détails qui lui plaisent en supprimant les autres; elle se condamne à un aveuglement dont la déception seule peut la guérir.

La connaissance qui est associée à celle d'autrui peut passer pour moins parfaite que la connaissance propre à autrui. Il en est ainsi dans la communication impersonnelle de la science et dans la transmission pédagogique. Mais c'est le contraire qui est vrai quand il s'agit de la saisie mutuelle des consciences: ensemble, elles se connaissent mieux elles-mêmes qu'elles ne le feraient séparément. Même si la conscience collégiale n'est jamais qu'un début d'expérience, elle l'emporte aussitôt en nature et non seulement en degré sur le savoir de l'individualité séparée. Au lieu de la contemplation objective qui fait d'autrui un spectacle, elle est l'intuition d'autrui comme de nous-même: savoir trans-subjectif, qui n'a plus la faiblesse et le caractère artificiel d'une introspection restreinte, mais la puissance enrichissante d'un faisceau de lumières unifié. Limitée peut-être

dans la série chronologique des événements, et incapable de se monnayer en analyse, la mise en commun des perspectives personnelles entraîne, par une avance brusque et mystérieuse, un élargissement infaillible, — un *Mit-wissen*, comme disait Baader.

11. *Dans les consciences réciproques, il n'y a pas seulement une synthèse du sentiment et de la connaissance, il y a aussi un modelage nouveau de l'activité.*

Si l'atome temporel de réciprocité paraît un sentiment plutôt qu'un savoir, et un savoir plus encore qu'un acte, c'est qu'il interrompt à peine la trame de la vie psychologique telle qu'on peut l'observer du dehors. Il se glisse dans la phénoménalité du monde avec la discrétion d'une nuance qui se pose à peine et s'enfuit. Il échappe à l'indiscrétion publique. Pourtant, il est d'essence totalitaire: c'est un sentiment, si l'on veut, mais capable de pénétrer et de muer en sa substance toutes les émotions organiques; c'est un nouveau régime d'activité, invisible et efficace, qui bouleverse les attitudes de l'être isolé et change leur indice. Bien qu'on ne puisse pas lui appliquer aussitôt les cadres et les règles de l'action extérieure, il est un acte où deux actes viennent confluer, non comme des choses qui s'ajoutent, mais comme des intentions qui se dégagent en se dépassant.

A l'exemple de la connaissance, l'activité est désormais collégiale. C'est ensemble que les vœux se sont créés par leur connexion. Ce n'est plus le moi ni le toi qui agissent pour leur compte, mais l'initiative d'un nous. L'expérience impose ainsi le paradoxe d'une réalité originale qui s'exprime par l'indépendance de ses constituants.

La modification des psychismes par la contemplation n'est qu'un aspect entre autres de l'activité. Il faudrait encore et surtout noter la volonté d'aider l'aimé à être lui-même, le désintéressement efficace et le sacrifice bienfaisant de soi pour lui: bref, à côté de l'amour sentiment ou connaissance, l'amour-dévouement. Mais dans la coïncidence consciente que nous avons supposée, tous ces aspects sont unis.

12. *L'amour-sentiment et l'amour-dévouement ne se distinguent que dans une situation où intervient l'absence.*

Au moment de la perception interpersonnelle et avant l'absence, il n'y a pas de valeur qui se sépare de la réalité. Toute-

fois, qui doute que les humains ne soient horriblement divisés entre eux? Quand une fissure désunit l'état d'âme collégial, c'est encore l'heure de la grâce, mais c'est surtout celle du mérite. Le combat du bien et du mal, la recherche laborieuse de Dieu en autrui et d'autrui en Dieu, la tendance séparatiste du moi, voilà ce qui constitue la réalité tragique de la condition humaine. Les ensembles les plus paisibles en apparence ne tiennent que par un prodige d'équilibre instable. C'est pourquoi, du point de vue pédagogique et moral, le dévouement est supérieur au sentiment et moins trompeur que lui, car il en corrige la faiblesse et il lui ajoute le témoignage d'une fidélité opérante. Mais cette supériorité n'existe que par le choc d'un obstacle qui désagrège l'accord spirituel ou risque de l'arrêter.

La communion ne peut ici-bas être à la fois explicite et durable; l'absence physique ou psychologique intervient fatalement. Une nuance d'éloignement quasi-permanente déchire les consciences et se mêle à l'air qu'elles respirent. Aimer devient alors un acte de pure volonté, qui ne s'appuie pas sur une présence mais sur le souvenir ou l'anticipation de la présence. C'est même souvent une marche à l'encontre des préférences naturelles, une bienfaisance pour l'ennemi. En même temps que s'estompe la perception mutuelle, l'idée d'une valeur éthique apparaît et se met au service de l'élan qui fléchit. Au nom de la morale, le sacrifice de l'égoïsme devient un devoir de l'amour, une option qu'on peut élire ou refuser, une occasion de générosité ou d'indifférence.

13. Le dévouement méritoire est en pratique la pierre de touche de la réciprocité.

L'amorce de communauté psychologique qui est offerte par la nature et son hasard n'est pas encore la réciprocité véritable; elle peut seulement y conduire. Les affinités soudaines sont souvent d'ordre qualitatif. Ce ne sont, pour le mieux, que des débuts conditionnels. Non pas que la rapidité avec laquelle on perçoit une convenance soit inexacte, mais parce que les invitations et germes à développer ne sont pas encore la collaboration de deux vouloirs.

Sans doute, et il faut y insister, nous pouvons à première vue déceler une convenance d'autrui avec nous-même; cette intuition est même plus facile entre des inconnus que dans la routine d'une communauté officielle où chacun vit isolé sans en avoir l'air. En outre, une affection qui commence est toujours une brusque révélation, comme une idée neuve. Mais elle n'est véritable que si le moi est transformé par la contem-

plation du toi; il faut qu'il se dévoue et renonce pour le toi aux fins de son individualité séparée. Il faut qu'il prenne à son compte les fins d'autrui, comme la mère fait siennes les fins de son enfant. W. Stern désigne cette attitude par le mot d'introception. Il estime à bon droit qu'elle constitue le mystère le plus caractéristique du problème de la personne (1). C'est dans cette transposition où tout l'être s'engage qu'il y a liberté et que l'affinité naturelle, toujours partielle et qualitative, fait place à une société personnelle. Préparée par les amorces de la nature, elle ne se réalise que par un consentement actif et généreux. Cet acte, dans la mesure où il est partagé, suppose que l'aimé fait de son côté une expérience corrélative; et par conséquent, le toi sera modifié, non seulement par le fait qu'il est le but du moi aimant, mais encore parce qu'il devient à son tour un moi aimant. Que cet échange puisse avoir lieu en un court instant, ce n'est pas niable. Mais c'est l'intervalle qui mesure ensuite et peut augmenter la valeur des attachements. Le temps, qui mûrit mystérieusement toutes choses, se sert de la séparation spatiale pour nous garantir la réalité de nos sentiments. La nature guérit ici la nature. C'est elle qui mime l'esprit et succombe à la tâche de l'esprit, mais c'est elle, en revanche, qui lui sert de pierre de touche pour mieux connaître ce qu'il a mis de lui-même dans ses démarches.

Le coup de foudre n'est un acte personnel qu'en des esprits préparés à se rencontrer par un dépouillement spontané ou volontaire de leurs superficialités et de leurs chimères, et ce n'est plus alors un coup de foudre. Le plus souvent, il n'est qu'une affinité qualitative et pseudo-personnelle. La perception d'autrui est infaillible et sans illusion; mais cela ne signifie pas qu'on ne puisse se faire illusion sur le fait qu'on la possède; il arrive qu'on prenne pour une intuition ce qui n'est encore, ou ce qui n'est plus, qu'une image empirique et une poussée de l'instinct.

En principe, il n'y a donc pas de dilemme qui contraigne la conscience à choisir entre la jouissance et le dévouement, car la réciprocité enveloppe l'un et l'autre de ces aspects; elle est un sentiment, une connaissance et un acte. Mais, en fait, le moraliste a parfaitement raison de mépriser la jouissance, de suspecter le bien-fondé des prétentions intuitives, et de ne tenir compte que du renoncement. Son schématisme brutal est une erreur qui protège de l'erreur. Le point de départ que nous avons pris pour ce chapitre explique que nous ayons

(1) Il lui donne d'ailleurs un domaine très large, où prend place aussi l'incorporation de la nature : « Durch Einschmelzung der objektiven Weltgehalte in seinem Selbstgehalte... Einverleibung. » W. STERN, *Allgemeine Psychologie*, Haag, 1935, vol. II, p. 102.

cherché l'étincelle initiale de la réciprocité dans l'acte d'une simple perception, indépendamment de l'épreuve et de la générosité méritoire qui doivent la développer et l'incarner dans la nature. Le souvenir de ce point de départ ne doit cependant pas peser sur le reste de notre exposé et faire oublier les limites que nous lui avons intentionnellement données.

14. La réciprocité aimante s'accompagne d'une conscience d'éternité en ce sens qu'elle est capable de colorer le reste des expériences psychologiques et de les unifier, tandis que le reste ne peut ni l'engendrer ni l'altérer. Par là, elle n'est pas l'effet, mais la cause de l'identité personnelle.

Avec les réserves qui précèdent, il est vrai que la réciprocité baigne dans une atmosphère éternelle, si brève que soit sa manifestation dans l'ordre temporel. L'évidence de la parenté et de l'union ontologique entre l'aimant et l'aimé est aussi irrésistible que l'évidence d'une vérité première: et c'est en effet une vérité première, exempte de toute contestation, une harmonie qui ne peut être détruite en son fond, bien qu'elle soit silencieuse et fragile. Tout se passe comme si cette expérience pouvait désormais se manifester ou s'ensevelir, mais non pas être blessée ou mourir. A la différence des autres événements, dont l'exactitude factuelle est indestructible, mais dont la nature change avec chaque instant nouveau qui vient lui imposer une interprétation, celui-ci reste immuable et résiste aux efforts qui seraient faits pour le modifier ou le ternir: c'est lui qui jugera le reste, et non pas le reste qui le jugera. Sa phénoménalité extérieure est parfaitement accordée avec son essence.

Tout se passe même comme si, étranger à la dissolution, il l'était aussi en quelque sorte à la naissance, et ne pouvait être que voilé par les moments psychologiques différents de lui ou opposés à lui. Car l'amour n'est pas l'œuvre de l'un ou de l'autre de ceux qu'il joint; ils le perçoivent ou le forment comme l'être de leur être. Ils en sont mutuellement précédés et nul ne sait d'où il est venu ni où il va. Il est possible que sa présence ait été provoquée en apparence par un fait étranger ou par un désir confus ou par une rencontre d'aspirations spirituelles, à moins que ce ne soit du heurt ou de la haine qu'il ait soudain surgi. Mais quand il a surgi, toutes ces causes semblent n'avoir été que des occasions. L'effet vers lequel elles tendaient est disproportionné et transcendant.

En quoi l'éternité de cette expérience consiste-t-elle au juste? L'humanité parle peu, en somme, de ces choses. Elle redoute d'exposer au dehors ce à quoi elle tient le plus. Mais si elle

pouvait se délivrer de cette pudeur et oublier la crainte de paraître lyrique, le témoignage qu'elle donnerait ne serait pas douteux. La multitude des incidents communs ou hostiles de l'existence temporelle prend soudain un sens et une unité, comme une route semée d'obstacles sur laquelle une lumière vient se projeter. Ces événements ont désormais une finalité, ou plus simplement ils forment un seul immense événement. Un retournement de la perspective historique s'est donc opéré. L'expérience de la réciprocité n'est plus un effet, un phénomène perdu dans la chaîne des autres phénomènes; elle devient plutôt une cause de l'identité personnelle, et elle se diffuse dans les intervalles mêmes où elle avait paru absente. On cherche en vain le moment où elle eût commencé d'être et où l'amour n'eût été qu'unilatéral, car il est donné comme un ordre caché qui s'entr'ouvre sans que personne en soit l'origine séparée. Il est une destinée éternelle.

Ainsi le passé est devenu une mélodie continue et l'avenir semble sillonné déjà par cette présence invulnérable. Les aspects mêmes qui font un pénible contraste avec elle lui sont encore tributaires de l'unité qu'ils en reçoivent comme malgré eux.

Déjà dans l'amour humain se manifeste cette consolidation du devenir qui est si frappante dans la conversion à l'amour divin. Pour qui veut connaître le statut métaphysique de la personnalité, la voie la plus facile est celle de la réciprocité humaine, et c'est pourquoi nous l'avons choisie. A plus forte raison, quand le moi découvre que son essence n'est pas séparable mais qu'elle est en Dieu et par Dieu, s'éveillera-t-il au caractère unifiant et transhistorique de la personne. Les fautes mêmes d'un saint Augustin composent son visage définitif et collaborent à son unité. Et si l'on cherche où est la substance d'une longue vie, elle se résume souvent en quelques instants brefs de communion pour l'esprit et pour le cœur. De vastes durées insignifiantes se sont contractées autour de quelques heures privilégiées et en ont reçu la marque ineffaçable. L'éternité s'établit dans la conscience qui acquiert son identité; elle peut accueillir tout événement en elle au lieu d'être contenue dans les événements.

15. *La communion personnelle entraîne le sentiment d'être en avance sur soi-même, et retire à l'avenir sa possibilité de déconcerter. Plus généralement, elle entraîne encore la conscience d'une libération réciproque.*

La communion transforme le temps, parce qu'elle recueille

et illumine la conscience, et la fait changer de rythme. Le passé solitaire et peut-être enténébré du moi avant la rencontre du toi devient intelligible par un effet rétroactif. Ce qui était misère en lui s'éclaire et s'explique, ce qui était tâtonnement s'affermir. Le passé était inachevé et voici qu'il mûrit. En même temps, une fixation dans l'avenir semble avoir lieu: c'est le sentiment d'être en avance sur soi-même et de jouir d'une sécurité psychologique que rien ni personne ne ravira. Les événements qui viennent sont quelque chose qui ne peut plus déconcerter, nous apporteraient-ils la mort: la crainte de l'extériorité est vaincue. Cet état d'âme est de la nature de la prophétie: il renverse l'écoulement du passé et de l'avenir.

L'entrain vital et la stimulation inconsciente de l'instinct peuvent certes produire de telles assurances et leur retirer une partie de leur valeur spirituelle. L'illusion est même si ordinaire en ce domaine que l'avenir inflige souvent un humiliant démenti à la foi qu'on avait en lui. Les contrefaçons sont plus nombreuses que l'original; mais leur abondance même est un hommage qu'elles rendent à la réalité de l'original. L'homme est un mélange: il doit en prendre son parti, mais c'est le dosage des motifs et leur évolution qui importent.

La pureté de l'intention se décèle moins par l'intensité émotive que par la liberté qu'elle entraîne. Percevoir et délivrer sont dans l'ordre interpersonnel une seule et même chose. Les déviations et les hésitations du moi sont supprimées par la conscience collégiale, qui raccourcit la durée d'apprentissage du moi dans la nature et lui apprend à dégager son essence propre.

16. *La communauté personnelle, qui prend toujours naissance dans un sentiment préalable, supprime aussitôt les limites qualitatives de ce sentiment.*

Après avoir soutenu que les situations naturelles ne sont pas l'essence de l'amour, nous avons déclaré qu'il se manifeste en descendant en elles, comme dans une demeure. Chacune de ces demeures retient mieux qu'une autre tel de ses traits, mais toutes peuvent être choisies par lui pour y accroître la détermination personnelle. Aussi serait-il faux d'imaginer que la tendresse pure soit insensible et désincarnée. Lorsque Vauvenargues écrit: « Tôt ou tard, on n'aime que les âmes », il commet à cet égard une profonde méprise. Le sentiment de communauté spirituelle n'est pas soustractif; il concerne tout l'être dont la conscience personnelle est le principe synthétique. Il peut donc être sensible autant qu'intellectuel.

Mais il abolit les limites des préparations psychiques qui l'attendent et l'hébergent; il résorbe la conscience des qualités. Car la qualité est une détermination qui est une négation; c'est cette détermination qui est la limite donnée par la nature, et c'est elle qui disparaît dans la grâce élevante et transformante de la personne. Elle disparaît ou plutôt elle y est sauvée. Allons plus loin : le contenu des autres sentiments est lui-même capable d'être assumé par l'amour; ils peuvent devenir la matière qu'il transforme et dont il se nourrit; cette matière, fût-elle la haine, peut contribuer à l'établissement d'un lien personnel. La guerre n'est donc pas le contraire logique de l'accord spirituel, qui est au-dessus des rapprochements et des séparations de l'ordre vital.

17. L'amour personnel ne provoque ni ambivalence ni passion. Ces deux états impliquent une sorte de paralysie de la nature dans la qualité intense. Ils ne s'accompagnent pas de communion, mais de solitude.

Le jeu des sentiments préalables est souvent soumis à une oscillation entre des qualités extrêmes et exclusives. C'est ce que les psychiatres appellent l'ambivalence affective. L'amour pourra profiter d'abord de ce balancement, mais il tend à le supprimer. Il ne peut coexister avec la nécessité cyclique, et la soumission à une loi étrangère, d'ordre naturel, est le signe de sa défaillance.

L'absence de limite qualitative a pour autre conséquence de lui retirer les caractères de la passion. Il y a incompatibilité entre elle et lui. Sans doute a-t-on dit que rien de grand ne se fait sans passion. L'unité de l'esprit est nécessaire à ses œuvres et chaque passion est la formule qui convient à une œuvre. Mais l'esprit est synthèse ouverte, et la passion est fermeture, injustice. Elle est nécessaire aux grands travaux de la nature. L'est-elle pour les autres? Elle caractérise l'esprit qui se soumet aux méthodes de la nature et non pas celui qui se soumet la nature.

Même si elle se développe autour d'un noyau différent des qualités, la passion s'attache à elles. C'est une maladie de croissance qui laisse la conscience dans un paroxysme de raideur. Son infirmité tient surtout à trois causes: d'abord au « contingentement » des importations mentales qu'elle opère dans le psychisme du passionné; ensuite à la volonté impérialiste que l'amant impose à l'aimé, alors que l'amour véritable est une libération mutuelle; enfin, au germe de destruction ou de passage vers une passion contraire, c'est-à-dire à l'ambivalence,

qui résulte des échecs fréquents et du poids de préoccupations qualitatives que subit la passion.

Elle crée ainsi la solitude dont elle veut sortir. L'impatience qui est en elle est un effort pour produire à soi seul une harmonie. C'est un défi lancé au destin par le vouloir individuel. Mais au moment où il se moque du destin, il en reçoit cruellement les coups. En se fixant sur l'apparence d'autrui plutôt que sur autrui, il arrête la variété de la perception spirituelle et veut conquérir une éternité spacieuse. L'illusion, même réciproque, des consciences passionnées, ne peut jamais contracter le rythme de la durée, parce que cette illusion consiste précisément à analyser et à décomposer la durée. La passion veut la totalité par un procédé jaloux : elle impose ainsi des conditions, c'est-à-dire des limites, à un état d'âme inconditionné, celui de la communion personnelle. La passion est une préparation qui se prend à son propre piège, et qui, née de la nature, finit par se considérer comme une réalisation de la personne. Elle est la caricature douloureuse de l'attachement intense ; elle se fixe dans une forme approchée de l'amour et non dans sa forme exacte. Avec une inconscience souvent pathétique, le passionné confond son espoir et la réalité historique. En dictateur, il impose à l'aimé une obéissance servile, si bien que la mutualité même de la passion ne brise pas le cercle magique de la solitude.

Toutefois, une telle attitude repose sur le refus de croire que l'amour puisse n'être qu'unilatéral ; c'est par là qu'elle a de la grandeur et même une sorte d'implicite profondeur métaphysique. L'incohérence de la passion consiste, après avoir perçu une communion, à abolir avec violence tout ce qui la recouvre dans l'extériorité spatio-temporelle.

L'appauvrissement de l'intérêt est une autre marque de la passion. On ne peut penser à autre chose qu'à l'être aimé. Sans la projection perpétuelle d'images souvent uniformes, on estime qu'il y aurait oubli et infidélité. Mais la répétition obsédante est-elle la présence éternelle, qui est renouvellement et progrès de l'intimité ? Dans cette illusion encore, il y a certes une volonté héroïque qui vient buter contre la force finalement plus grande des circonstances. Mais pas plus que l'âme de l'aimé, la rigidité du temps ne peut se plier à cette impatience. La capacité d'attention finit par se briser et par être indocile à elle-même. Il n'y a pas de passage vers l'éternel qui évite l'historicité des consciences. Le temps ne plie pas par contrainte, mais par irradiation intérieure ; la durée ne se rassemble pas dans l'éternel par la promotion quasi-spatiale d'instantanés privilégiés qui chassent les autres, mais par la complicité et l'involution de tous les instants.

18. *La dyade est la seule forme directe de réciprocité qui est donnée à l'expérience.*

Même dépourvue de passion, la dyade n'accueille guère un nouveau moi de façon à former une triade, qui formerait à son tour une tétrade, et ainsi de suite. Au delà de l'amitié commence la foule (1). On ne constate pas davantage que la dyade s'unisse à une autre dyade. Il n'y a dans ces directions que des tentatives très timides et vacillantes. Le seul énoncé de ces hypothèses a même quelque chose d'étrange, qui prouve qu'elles ne correspondent guère à l'expérience humaine. Nous n'avons sans doute aucune raison de croire que la conscience collégiale n'existe qu'à deux dimensions, et bien des indices nous portent à penser le contraire. En un sens, Dieu rassemble dans une immense unité toutes les consciences qu'il aime. Le rêve d'une cité éternelle est celui d'un ensemble de consciences dont les rapports innombrables forment une solidarité vivante, un Corps mystique. Mais aucun exemple emprunté à l'expérience de ce monde ne montre l'accomplissement de ce rêve par la puissance spontanée de l'homme. Chacun de nous peut entrer dans la composition d'un certain nombre de dyades simultanées ou successives; toutefois, la réciprocité de deux consciences est déjà si frêle en ses meilleurs moments qu'il serait utopique de croire à des unités d'indice supérieur à la dyade.

(1) Litt et Geiger ont traduit ce fait d'expérience en termes savants. La dyade (*Paargebilde*) n'est pas une communauté sociale (*Gruppengebilde*) ; « Die Intimität des Paares ist anderer Art als die der vergemeinschafteten Genossen. Im Paarverhältnis wird der Mitmensch als Ander-Subjekt, mutuell als "Gegenüber" erfasst, nicht kollektiv als Mit-Subjekt auf die Aktiv-Seite des Erlebens einbezogen. » *Handwörterbuch der Soziologie*, édité par A. VIERKANDT, Stuttgart, 1931, art. *Gemeinschaft*, par Th. GEIGER, p. 177.

Von Wiese et Vierkandt admettent, à la différence de ces auteurs, que la dyade a un caractère social, et, plus précisément, qu'elle est un groupe ou une communauté. Mais la différence est peut-être moins importante qu'on ne le croirait de prime abord. Car les uns et les autres ont généralement subordonné la psychologie à la sociologie. Le moi et le toi, pour Litt, ne parviennent à la réciprocité personnelle d'une manière adéquate que par l'adjonction d'une troisième conscience, c'est-à-dire par la formation d'un cercle fermé. La destinée spirituelle de la personne est donc liée très étroitement à l'insertion dans une société naturelle. « Erst mit dem Hinzutritt des Dritten erfüllen sich die Bedingungen die aus dem Erleben des Du das bewusste Erfassen des Füreinander zweier Wesen werden lassen » (*ibid.*, p. 174).

Bien entendu, la question de nombre importe moins par elle-même que par la différence d'horizon psychique à laquelle elle est d'ordinaire attachée. Geiger distingue de la dyade purement psychologique (amour, amitié) certaines formes de dualité qui sont en réalité sociales (le mariage, la camaraderie) et il est même d'accord avec von Wiese pour demander qu'on oppose à la communauté non pas l'*Individuum* mais le *Singulum*. Et Litt se refuse à identifier la double dyade (a-b, a-c) avec la véritable triade (*Dreiverbundenheit*) qui constitue le rapport communautaire (a-b, a-c, b-c). Voir son livre: *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1926, p. 236.

Nous allons à l'établissement d'une conscience communautaire par un procédé nettement binaire. On a coutume de croire que les habitudes mentales sont influencées à cet égard par la division des sexes. Mais celle-ci n'est sans doute elle-même qu'une manifestation d'une loi beaucoup plus générale. Les coopérations cosmiques sont le plus souvent couplées : il y a partout dans l'univers une disposition sourde à réaliser l'unité par la dualité. C'est pourquoi le point de développement psychique où se trouve l'humanité ne paraît pas permettre une conscience directement collégiale qui s'étende au delà de la dyade. Bien des demeures restent peut-être inaccessibles dans la *beloved community*, et l'*homo sapiens* n'est pas l'espèce à laquelle elles sont réservées.

Nous portons en nous toutes les présences qui nous sont chères; mais c'est en nous qu'elles peuvent se rencontrer et entrer pour ainsi dire en relations. Des dyades multiples composent l'héritage du moi présent, mais tout acte interpersonnel ne peut se rapporter qu'à une dyade à la fois dans le présent. Nous ne pouvons faire que tous ceux auxquels nous nous relions nous portent en eux au même moment, ni surtout qu'ils soient directement unis entre eux alors qu'ils ne le sont qu'en nous. Le ministère du moi isolé, c'est-à-dire de l'individualité, est indestructible dans les conditions de notre expérience. Cette fragmentation est une condition de la vie personnelle telle que nous la connaissons. Elle nous oblige à garder un cheminement oblique et à entrer avec un incurable retard dans notre propre destinée.

19. *L'amour personnel de l'humanité n'est pas psychologiquement contenu dans l'amour d'une conscience humaine.*

Bergson fait remarquer qu'il y a entre l'amour des groupes naturels et l'amour de l'humanité tout entière une différence de nature, parce que dans le premier cas l'amour du prochain est lié à une haine pour l'étranger, tandis que dans le second cas, on aime autrui pour lui-même et non pas contre quelqu'un. On pourrait lui objecter, il est vrai, que l'amour compensé par une haine n'est pas pur: il n'est pas, en tout cas, ce que nous avons compris sous ce mot.

Il n'y a aucune difficulté de principe à reconnaître dans la générosité du *nous* une possibilité indéfinie d'extension, et une ouverture possible vers des communions de plus en plus larges. Mais c'est un fait d'expérience que nous ne pouvons établir et répéter beaucoup de dyades. L'affection tend à se stabiliser dans quelques réciprocitys que les conditions bio-sociales nous

offrent et dans lesquelles nous nous reposons avec satisfaction.

On ne saurait nier que la dyade s'affirme plus harmonieusement quand deux consciences prennent pour but une œuvre commune, qui sera le service d'une troisième conscience. Il n'y a même de maintien et de développement spirituels que dans l'absence de jalousie et une entente active qui dispose à de nouveaux accueils. La société spirituelle est ouverte à chacun de ses degrés et elle unit ses membres pour une tâche plus vaste. Mais cette disposition ne constitue pas la dyade; elle en est seulement une condition de progrès. Et elle n'implique pas la formation d'une triade, c'est-à-dire d'un groupe où le troisième terme s'unit aux deux premiers comme s'ils n'en étaient qu'un.

En somme, l'existence d'une dyade n'exclut ni ne contient l'horizon d'une fraternité universelle au moins *indirecte*. Il n'est pas possible d'affirmer davantage. De même que l'expérience de l'amour partagé se présente rarement et prend la forme d'un atome temporel de réciprocité, de même l'amour d'un être particulier ne conduit pas fatalement à l'amour de tous les hommes. Toutes les formes de ce monde ont un caractère de contingence et de précarité.

Section II. — COMMENT SE DISTINGUENT LA PARTICIPATION, L'ASSIMILATION ET LA COMMUNION

20. (A) *L'idée de participation est très équivoque.*

La description psychologique de la réciprocité suggère de prime abord l'idée d'une participation entre le moi et le toi. Mais ce mot est-il bien choisi? Les philosophies de la participation n'ont aucune netteté. La solution qu'elles prétendent apporter est en réalité une énigme. Qu'est-ce en effet que « prendre part »? On peut participer à un banquet, à une discussion, à un vote, à une entreprise financière, à la peine d'un ami, à une idée générale, etc... Le même mot sert à des emplois bien divers. Dans Platon lui-même la participation du Protagoras n'est pas celle du Parménide. Mais, dans tous les cas, on applique inconsciemment un même schéma mathématique : celui de l'addition et de la soustraction d'une quote-part. Participer, c'est ajouter une unité à un ensemble homogène ou l'en retirer. Prendre part à un repas, c'est s'ajouter à la liste des convives pour soustraire une portion des mets. Prendre part à un vote, c'est ajouter sa voix à un groupe d'électeurs et c'est

retirer un élément de succès au groupe adverse. Quelquefois les deux procédés se combinent plus subtilement : participer à la peine d'un ami, c'est, pourrait-on dire, lui retirer une part de sa tristesse et l'ajouter à notre état d'âme par une sorte de transfert ou de déplacement.

En psychologie, l'idée est complexe, même dans les cas élémentaires : ainsi, l'assistance à un banquet ne consiste évidemment pas à se contenter de prendre une portion d'aliments ; c'est surtout coopérer à la bonne humeur, se mêler à la conversation, donner et recevoir des idées qui se communiquent sans s'appauvrir. Il s'agit cependant toujours d'une métaphore quasi métrique ; c'est par une mesure qu'on décrit et qu'on analyse l'acte de la participation.

21. Sous toutes ses formes, elle est liée à la répétition d'un élément homogène dans une totalité relative, hypothétique et pragmatique.

L'addition et la soustraction sont des actes de répétition méthodique. Un tout est supposé, et un élément ; nous ajoutons ou nous retirons cet élément choisi et déterminé au préalable par la pensée. Il est le prototype à partir duquel on calcule. Nous le présentons donc deux fois au moins à notre esprit, nous le répétons. Les règles selon lesquelles nous disposons de lui sont variables selon le plan mathématique que nous adoptons. Mais le tout le plus simple suppose la reduplication de son unité et doit se prendre lui-même pour élément.

Finalement, trois idées sont essentielles aux opérations : celle d'un élément, celle de la répétition de cet élément, celle d'un mode déterminé dans la répétition de cet élément. Quant à la nature de la totalité à laquelle nous rapportons l'élément, elle est relative, pragmatique, et en un certain sens complètement imaginaire. Psychologiquement, il est difficile de ne pas se représenter un tout qui diffère de la matrice fonctionnelle ou du mode de la répétition ; mais la pensée de ce tout artificiel est confuse : ou bien c'est un champ réel vaguement délimité, suggéré par l'observation empirique, mais qui n'a nullement les caractères d'un système ; ou bien c'est l'image globale de toutes les applications possibles de la règle opératoire, mais qui n'est pas une réalité différente de l'acte mathématique. Comment la confusion a-t-elle pu s'établir entre une réalité qui n'est pas totale et une totalité qui n'est pas réelle ? Sans doute parce que le mathématicien considère les cas physiques comme des aspects d'une opération et la matière comme un exemple enfoui dans les profondeurs innombrables d'une formule abstraite.

Chaque idée mathématique suggère le sentiment d'une totalité, parce qu'à la différence des organismes empiriques, par exemple des corps vivants, les idées mathématiques enveloppent une série infinie. Ainsi en faisant une addition, nous savons que les unités participent à une totalité qui est la série des nombres entiers et le jeu éternel de leurs combinaisons. Or, cette série n'est nulle part énumérée complètement, mais nous avons la possibilité indéfinie d'appliquer l'ensemble des règles qui constitue l'addition. Idéalement, nous faisons ainsi de ces applications une réalité. Et quand nous mettons ensuite cette supposition homogène à la place d'une perception qualitative, c'est-à-dire d'une portion d'expérience que nous soumettons au calcul, nous nous imaginons qu'il y a des totalités dans la nature. En réalité, les ensembles mathématiques, ou à plus forte raison sensibles, ne sont que des totalités improprement dites et des hypothèses d'action.

22. La participation, qui est un acte de l'esprit, a son fondement dans une stase de la nature.

L'être de la participation est un acte. Mais cet acte est en quelque sorte stérile dès qu'il est posé; il est incapable de produire une nouveauté réelle; il se borne à accomplir la combinaison du donné avec lui-même selon un type déterminé, qui est la règle de son jeu. Participer, c'est entrer dans un système de correspondances et dans un arrangement dialectique. L'activité de la participation est le fait de l'esprit humain qui pense mathématiquement le réel et le soumet à ses projets pratiques. Il traite alors toute altérité comme une mêmeité, ou du moins ne perçoit pas l'autre en tant qu'autre, mais en tant que le même peut se retrouver et s'exercer en lui.

On a considéré toutefois la participation dans la nature indépendamment des intentions et des concepts humains, en tant que la nature manifeste un *nisus* incessant vers la répétition et l'homogénéité; et cette distinction est légitime. Seulement, la participation naturelle est moins le résultat d'un *nisus* que celui d'une stase et d'un affaissement; elle est associée à la négation et à la généralité. Les espèces et les genres ne sont pas quelque chose de plus que les individus, mais quelque chose de moins; ce sont les signes d'un manque d'individuation. En disant que Pierre est homme, je proclame qu'il n'est pas entièrement Pierre, et que sa personne est grevée d'une nature impersonnelle. Loin de constituer son essence véritable, son intimité la plus essentielle, la généralité est installée en lui comme une ennemie qui le gêne et l'emprisonne. En d'autres

termes, la nature est le lieu des participations parce qu'elle comporte une stase dans la répétition homogène, un arrêt dans la limite, c'est-à-dire une préparation aux idées générales.

23. La participation s'appuie sur le jaillissement des qualités naturelles et le favorise à son tour. Il y a ainsi dans la qualité un aspect primitif et un aspect dérivé, dont le second se prête à la généralité.

Les qualités sensibles ou intellectuelles sont liées à l'inertie. Elles ne sont pas une pure négation, ni un simple retard dans la position de l'individu, mais le résultat d'un choc et d'un étirement. Le mouvement vers l'individuel, en s'amortissant et en échouant avant terme, se donne à lui-même une sorte de blessure irrationnelle, dont l'expérience nous impose la constatation et c'est ce qui constitue l'être de la qualité. La répétition opératoire du mathématicien est stérile, mais l'indécision de l'être naturel, à propos duquel elle devient possible, est génératrice du monde des qualités. Celui-ci procède d'une gracieuse et tragique lenteur par laquelle l'orientation individuelle défaille. La qualité rend ensuite possible le concept, car elle prépare dans la nature sensible la généralité qui rendra la nature compréhensible pour l'entendement.

Toute participation aux idées générales, qu'il s'agisse de genre et d'espèce ou de n'importe quelle catégorie impersonnelle, est de ce type: elle n'est pas la communion d'un être avec un autre, mais le dédoublement et l'appauvrissement d'un même être qui se cherche sans se trouver. La qualité a deux aspects. L'un, tout initial, tend vers l'individualité. Mais, n'y parvenant pas, il se généralise, et c'est dès lors l'aspect second ou dérivé de la qualité. La qualité dérivée surgit de la qualité primitive comme une force qui se désintègre: c'est une étrangère pour l'individu, et c'est pourtant dans la genèse maladroite de l'individu qu'elle prend naissance.

N'est-ce pas, d'ailleurs, dans les fins de rameaux biologiques (telles certaines séries de mollusques ou encore le phylum des cervidés), que la qualité s'étale et prolifère avec la complication la plus admirable? Souvent on prétend qu'elle est inhérente à une substance, mais elle n'est pas naturellement l'expression d'une substance; elle en est une opposition dépendante: fille et rivale du processus d'individuation, elle en entrave l'accomplissement. Elle est beaucoup moins une forme inhérente qu'un déchet et une extériorité par rapport à l'individuel. La qualité primitive est déjà telle; à plus forte raison les qualités dérivées, qui se sont établies dans la répétition et empreintes de généralité.

Ce qui est donné à l'observation empirique, c'est surtout la qualité dérivée: l'existence de l'aspect initial, tendu vers l'individualité, est fatalement rétrospectif. Il n'existe, en quelque sorte, qu'au conditionnel passé.

24. La ressemblance des participants est au détriment de leur singularité.

Dans la participation, l'individu tend à disparaître au profit de la forme générale, c'est-à-dire au profit de l'aspect qui se répète dans la succession temporelle. L'archétype est une limite qui absorbe et tue la vie; l'individu vient mourir en elle comme la vague sur la grève. C'est le signe d'une fatigue et d'un échec, c'est aussi la condamnation fatale et ironique de la poussée vers l'affirmation individuelle. D'où la transcendance et la plénitude apparentes de l'idée, son caractère d'ec-type et l'insignifiance des participants mêmes. Le défilé des événements n'a de raison d'être que dans un gouffre. La singularité cède devant l'invasion de l'idée et la participation est l'instrument de l'idée, sa méthode pour exténuer la nature.

La participation aux idées générales étant la répétition d'une limite, c'est par leurs négations et leurs insuffisances que les participants se ressemblent. La ressemblance n'est pas autre chose qu'un empâtement des individus virtuels dans une forme indistinctement commune. La ressemblance est une maladie du monde et non pas une perfection de notre être. Les esprits superficiels trouvent un charme à la similarité que présentent les psychismes: par exemple, lorsqu'ils retrouvent dans un enfant quelque trait inconscient ou quelque attitude de ses parents. Loin de nous charmer, cette similitude devrait, en un certain sens, nous désespérer et nous faire sentir la ladrerie de la nature. Combien plus digne la colère de Kant vieillissant, quand il s'écriait avec impatience: « C'est toujours le même printemps ».

25. Au point de vue de la participation, les consciences personnelles sont incommunicables et inconnaisables.

Quand on se place au point de vue de la participation, les personnes deviennent incommunicables. Et l'on aboutit à deux conclusions, qui, sous la forme où on les propose, sont deux erreurs: d'une part, la distinction de l'essence et de l'existence personnelles, d'autre part, l'affirmation que la personne est inconnaisable.

Si, en effet, je connais seulement autrui par les analogies que je découvre entre lui et moi, je le connais par des qualités qui se répètent, c'est-à-dire par des idées générales. Les essences par lesquelles je pourrais m'imaginer alors que nous communiquons forment en réalité un monde de généralités qui ne communique pas avec l'existence réelle d'autrui ou de moi-même. Les existences seront le fief inviolé et inviolable auquel se heurtent brutalement les essences. Tout ce que je dirai d'autrui dans ces conditions sera incertain ou illusoire : c'est une relation abstraite avec moi que j'atteindrai, et non pas lui. Pas plus que la perception d'autrui, celle de mon existence ne me sera possible : ce que mon regard touchera ne sera qu'une multitude de qualités et de concepts qui se juxtaposent ou s'agglutinent.

26. *Le raisonnement par analogie ne fait connaître ni l'existence ni la nature personnelles d'autrui, car il est fondé sur l'hypothèse d'une participation qualitative.*

Un individu solitaire ne pourrait acquérir par un procédé d'analogie la catégorie psychologique de l'autre. Comment attribuerait-il à une conscience étrangère les comportements dont il a le spectacle? Th. Lipps a vigoureusement mis ce point en évidence. On voudrait nous faire admettre, dit-il, que la perception de la colère d'autrui vient de ce que nous voyons certaines modifications de son aspect (par exemple le rougissement de son visage), et de ce que nous interprétons alors ces signes d'après leur ressemblance avec ce que nous observons en nous-mêmes quand nous sommes irrités. Mais nous n'avons en réalité qu'une image optique de la colère d'autrui; et à moins d'admettre que nous nous regardions dans un miroir, nous n'avons qu'une image musculaire de la nôtre. Ce que nous voyons n'est pas éclairé par ce que nous avons ressenti et servirait plutôt à compléter notre connaissance de notre propre colère. Si l'impossible avait lieu et que nous lisions en quelque sorte un reflet de nous-mêmes sur le visage d'un homme irrité, s'ensuivrait-il que nous connaîtrions sa colère? Nullement, car nous ne saurions rien de lui; par hypothèse, nous ignorerions son existence même. Ce spectacle pourrait tout au plus nous rappeler, en vertu des lois de l'association, l'une de nos indignations antérieures; ou bien, il nous disposerait à attendre inductivement la reviviscence de cette indignation. On ne retirera rien de plus d'une pure psychologie associationniste; la vérité est qu'il n'y a rien de commun entre le rapport impersonnel que nous pouvons établir entre la fumée et le feu, et celui qui existe entre les mouvements d'expression et l'émotion.

Parvenu à ce point, Lipps malheureusement tourne court. La perception des moi étrangers n'est pas, pour lui, fondée sur un raisonnement, mais elle n'est pas non plus intuitive; elle résulte d'un instinct, et cet instinct est celui de l'*Einführung*. Nous glissons nos états d'âme dans l'apparence sensible que nous présente autrui, mais nous ne savons ce qu'est le sentiment même de la colère ou de l'amitié, etc... que par notre expérience intime. « S'exprimer au dehors comporte une activité... Je ne vois pas l'activité... Je ne l'éprouve qu'en moi et ne peux l'éprouver qu'en moi. C'est mon activité par conséquent que j'éprouve de façon immédiate dans la perception des gestes d'autrui » (1). Le sentiment qui me saisit alors vient d'une imitation éveillée en moi par un comportement étranger au mien; mais c'est moi qui me fonds et m'identifie avec les mouvements d'expression physique d'autrui. Par là, j'exprime mon sentiment non seulement en moi mais en lui; je le vis avec lui.

On ne voit pas finalement d'où provient, dans cette analyse, la catégorie de l'autre. Supposons-la toutefois présente, puisqu'on nous le demande, comme un cadre général et nécessaire de notre entendement ou de notre foi animale. Il ne s'ensuivrait pas encore que nous pourrions en tirer la connaissance concrète d'une seule conscience différente de la nôtre. Nous pourrions peut-être imaginer derrière le rideau d'un certain nombre d'apparences sensibles l'existence d'un centre personnel distinct; mais ce serait de notre part une simple invention fantaisiste, ou peut-être encore une hypothèse commode pour l'action, bref, et en tout cas, un morcelage arbitraire et incertain. Pourquoi même ne regarderions-nous pas les groupes qualitatifs offerts à notre expérience externe comme les gestes successifs ou simultanés d'un seul immense sujet? Si l'« autre » n'est qu'un schéma indifférencié, un toi en général, il n'y a aucune raison pour qu'il existe à un seul exemplaire ou à plusieurs. Faisons encore abstraction de cette difficulté. Comment choisir les qualités du spectacle naturel que nous lui rapporterions? Seraient-ce celles qui, parmi les objets extérieurs, ressemblent le plus à nos propres objets intérieurs? Ou bien seraient-ce celles qui sont la contrepartie des nôtres et qui ré-

(1) *Psychologische Untersuchungen*, 1 Band, 4 Heft, Leipzig 1907, Das Wissen von fremden Ichen, p. 715. La même thèse est présentée en somme très clairement par STRONG, *Why the Mind has a body*, N.Y., 1903. La croyance en l'existence d'autrui résulterait d'un instinct; mais ce que nous affirmons de la nature d'autrui s'expliquerait par le raisonnement analogique. Voir un bon résumé de Strong dans G.S. FULLERTON, *The doctrine of the eject*, *Journal of Philosophy*, 1907 n° 19, pp. 505-510; n° 21, pp. 561-567; n° 23, pp. 617-627. Ce dernier admet d'ailleurs sans réserves la thèse analogique du sens commun.

pendent de façon complémentaire au jeu de nos mouvements? L'analogie, par hypothèse, suppose des ressemblances et des différences entre les termes qu'elle construit et qu'elle compare. Elle reste donc tâtonnante et indécise. C'est bien à elle sans doute que nous recourons dans la perception banale, qui est indifférente à la singularité personnelle. Mais ce que nos interprétations inductives dépistent et cherchent ainsi à déterminer, c'est le masque d'autrui plutôt qu'autrui lui-même. Le raisonnement analogique peut se mettre au service de la communion des esprits et la prolonger dans les intervalles où la médiation du symbolisme est nécessaire; c'est un rôle qui n'est pas méprisable, mais c'est pourtant un rôle auxiliaire. Nous en revenons donc à la thèse qui, d'emblée, nous avait paru inévitable: toute perception d'autrui est une promotion intuitive de son être. Si elle n'avait pour se constituer que les ressources d'un raisonnement, et surtout d'un raisonnement par analogie, elle ne nous mènerait qu'à une configuration de qualités naturelles et nous laisserait au fond à notre solipsisme (1).

27. (B) *A l'inverse de la participation, l'assimilation exprime le mouvement par lequel l'individualité s'affirme dans la nature, résorbe les qualités errantes, se soumet l'idée générale et lui impose une histoire.*

A côté de la participation, et souvent confondue avec elle, il faudrait faire place à un processus inverse qui est l'assimilation. Ici, l'individuation reprend son mouvement et se relève de sa défaillance. La qualité se soumet à l'individualité et disparaît en elle au lieu de lui être imposée par la nature. Le mouvement par lequel la répétition devient vivante et la généralité se particularise, se manifeste au point de vue psychologique par l'habitude: non pas celle qui est inertie, mais celle qui est mémoire et promesse de développement. L'assimilation renverse le sens de la participation. Les idées de Platon restent vraies, mais le monde de Platon est retourné. Le centre de gra-

(1) C'est ce qu'a bien compris, entre autres, Mrs DUBDINGTON, *Our knowledge of other minds, Proceedings Aristot. society*, vol. XIX, 1918-1919, p. 149. Voir aussi la discussion qui s'en est suivie dans le *Mind*, 1920, p. 446 (article de J. G. GREGORY), 1921, p. 195 (réplique de Mrs Duddington, qui maintient sa critique du raisonnement par analogie). A rapprocher de A. E. TAYLOR, *Elements of Metaphysics*, Lond. 1903, pp. 201-206; et surtout de la puissante et définitive synthèse de Max SCHELER, dans la dernière partie de *Nature et formes de la sympathie*, trad. franç. M. Lefebvre, Paris, 1928. La position de Scheler, opposée au raisonnement par analogie, l'est aussi, il est vrai, à certains égards, à l'intuitionnisme; car l'amour qui révèle la personne n'est pas pour Scheler une connaissance, mais le mouvement intentionnel par lequel est atteinte la plus haute valeur d'un individu.

tivité n'est plus dans l'idée; il est dans l'individu qui enchaîne les idées mêmes à son destin, leur imprime un devenir, leur donne une ligne d'évolution temporelle. Sans doute au niveau biologique, la tentative héroïque de l'individualité qui triomphe de sa fatigue interne et accomplit son processus est-elle toujours précaire et inachevée; la nature finit en effet par ensevelir tous les individus et leurs efforts; elle est par définition l'aspect de l'univers qui comporte la faillite de l'individu. Mais dans le monde personnel se réalise la victoire absolue de l'individu, dont la trouée élimine la généralité. La résorption de la qualité devient totale; dans la conscience personnelle, les qualités qui subsistent sont l'expression même du vouloir, l'œuvre du moi, et non plus sa condition extérieurement initiale.

L'assimilation a été confondue avec la participation parce qu'elle suppose la présence primitive de qualités ou d'idées. Mais elle en est la reprise et la concentration en vue de la personne. Au lieu que l'idée soit participée, elle est ici participante, et c'est l'individu qui est participé. Bien plus, une même idée peut participer à des individus différents. Cette remarque permet d'introduire une précision de plus que nous ne le faisons tout à l'heure. Dans la participation, on peut oublier l'unité de l'esprit et s'abandonner au spectacle de la dispersion conceptuelle; dans l'assimilation au contraire, cet entraînement et les mirages métaphysiques qu'il occasionne ne sont plus possibles : les concepts forment un système soumis à l'initiative de l'esprit. Le fait que la science peut être présente en plusieurs esprits individuels sans être appauvrie manifeste une communauté qui n'est plus une pure indigence de réalité. La science contient un élément qui ne dépend pas de la vie dans la ressemblance. Elle n'est pas ce à quoi participent les esprits, mais ce qui participe aux esprits parce qu'elle est leur œuvre et leur construction. Elle est donc une qualité expressive de la personne et non plus un système naturel. Le passage de Platon à Kant symbolise à cet égard la substitution d'un point de vue assimilateur à un point de vue de la participation. Et l'on peut saluer avec joie, comme une marque de progrès, l'effondrement des idées générales et des qualités occultes telles que se les représentait la pensée grecque. Dans la spéculation moderne, on respire l'air vif d'une science libérée et d'une physique transformée, élevée à la puissance spirituelle. L'homme sait désormais tout ce que l'intelligible lui doit et il seconde la nature qui cherche à s'individualuer.

28. *L'assimilation peut être l'œuvre du moi, mais elle n'exige à vrai dire que le soi et la conscience du soi.*

De même que la participation, l'activité assimilatrice s'épanouit dans l'esprit, mais elle peut déjà avoir une forme inférieure dans la nature même. Le soi, qui est l'unité synthétique de l'aperception individuelle, n'est pas forcément l'acte d'une personne. Dans la reprise qu'il fait des qualités de la nature, l'animal, par exemple, parvient à une demi-singularité psychique qui est un soi et qui se situe sur la route de la subjectivité sans y parvenir absolument. Nous-mêmes, bien souvent, nous n'allons pas jusqu'à notre intimité essentielle; nous nous reposons dans une ébauche de notre être, non seulement par notre activité sensible, mais encore par le travail de notre entendement, qui reste impersonnel. Le moi, sans doute, peut faire ce que fait le soi, c'est-à-dire assimiler la nature; mais il y a déjà une assimilation dans la connaissance infra-humaine; et il y en a une encore dans la conscience humaine qui se déprend de son ipséité et se borne à saisir ou à exprimer des qualités dans une opération en quelque sorte somnambulique.

Th. Lipps appelle conscience du soi (*Selbstbewusstsein*) la perception que nous avons de notre activité vécue, et il y distingue une gamme de qualités qui font contraste avec la simplicité absolue de la conscience du moi (*Ichbewusstsein*). « La conscience du moi n'a pas de degrés. Au contraire, je peux avoir une conscience du soi plus ou moins en relief, plus ou moins forte, et d'autre part plus ou moins riche. On le voit tout de suite, le soi n'est pas entendu ici comme le moi, mais comme l'intensité plus grande ou plus restreinte de l'activité immédiatement vécue du moi, ou bien comme la richesse plus grande ou plus restreinte de cette activité. Ma conscience du soi est d'autant plus riche ou vaste que je me sais capable d'accomplissements plus réels (spirituels ou physiques) en des domaines plus variés ou dans un cercle d'objets plus large » (1). C'est la descente du moi dans le monde qui semble pour Lipps provoquer l'apparition d'une activité aux multiples degrés, escortée de sensations et de sentiments qualitatifs. On peut discuter ce point de vue qui ne reconnaît de soi qu'à l'activité d'un moi et ne tient pas compte des essais d'individuation dans la nature infra-humaine; il suffit pour l'instant de retenir la différence très nette qu'il a établie entre le moi et le soi.

L'expression conscience de soi reste, d'ailleurs, extrêmement imprécise, puisqu'elle désigne deux choses différentes dans le

(1) Th. LIPPS, *Psychologische Untersuchungen*, 1 Band, 4 Heft, Leipzig 1907, pp. 673-674.

langage habituel: tantôt la perception du moi, tantôt celle du soi. Mais le soi est à son tour un genre très vaste, applicable aux individualités prépersonnelles de la nature aussi bien qu'aux moi considérés à la troisième personne ou aperçus dans la synthèse qu'ils donnent à leurs qualités. Ajoutons qu'il pourrait servir à désigner encore les ensembles anonymes de la science et de l'art: une symphonie, par exemple, a un soi, puisqu'elle a une sorte d'unité organique et qu'elle est un centre expressif; pourtant, elle n'a évidemment pas de moi (1).

29. (C) *La communion des esprits est autre chose encore; elle ajoute à l'individualité qui assimile la nature une identification, ou si l'on préfère, une coïncidence de chaque conscience avec un aspect total de l'autre conscience.*

L'assimilation et la communauté qui la prolonge dans la science ne sont pas encore la coïncidence véritable des esprits. La présence spirituelle est tout autre chose qu'une rencontre objective. Elle en diffère tant qu'un mot spécial est nécessaire pour la désigner. Le meilleur qu'on puisse choisir est, semble-t-il, celui de communion.

Entre les esprits qui se connaissent pour se haïr, il y a déjà une communion irréductible au jeu des idées impersonnelles. Mais c'est dans l'amour que se trouve la pure communion. Alors que la participation naturelle concerne la qualité et les attributs, alors que l'assimilation est la disparition de la nature dans le soi ou le moi, la communion s'établit d'une personnalité à une autre. Communier, c'est avoir conscience de l'autre comme d'une singularité et c'est en même temps nous savoir identique à lui: paradoxe qu'aucune subtilité dialectique et qu'aucun effroi de l'entendement ne peuvent supprimer sans anéantir la donnée même à expliquer et sans se détourner systématiquement du fait principal. On ne comprend rien à la perception d'autrui, si l'on se refuse à reconnaître, d'une part, que la relation d'altérité entre le moi et le toi est fondamentale, et, d'autre part, que le moi y est posé comme identique d'une certaine manière au toi lui-même.

Il faut donc renoncer à l'idée captieuse que le moi et le toi entretiennent des relations contraires ou contradictoires. Cette erreur monstrueuse consiste à traiter les personnes comme des concepts de la logique aristotélicienne. Une telle transposition est dépourvue de sens. Autant vaudrait réduire les personnalités à des êtres physiques, à des portions d'étendue qualifiée, alors

(1) De même, enfin, les personnes morales et les institutions du droit ont un soi.

que chacune d'elles est une perspective universelle et ne peut être ramenée ni à une qualité naturelle, ni à un attribut abstrait d'une autre conscience. Dire que la relation de connaissance est une relation de contrariété (comme les présocratiques), ou de similitude (comme Platon et la plupart des théoriciens depuis lors), c'est se placer dans la catégorie de l'objet et non pas dans la communion transsubjective; c'est parler de la nature et non pas du toi.

En affirmant donc que le moi est en un certain sens identique au toi, nous nous situons dans un domaine de l'existence et du savoir qui est étranger à la logique des concepts et des jugements par concepts. Les penseurs de la tradition grecque ont senti eux-mêmes qu'une attitude de ce genre s'imposait à eux. Nous le saisissons, dans l'histoire des idées occidentales, au moment où le rationalisme hellénique rencontra la notion de personne, c'est-à-dire à l'époque des théologies chrétiennes. Saint Jean Damascène, résumant un enseignement familier aux Pères de l'Eglise, répète sans se lasser que la nature humaine est une, bien que les hypostases soient multiples. Il y a pour lui identité de nature entre tous les hommes et aussi entre le Christ et les hommes: seule, la personnalité les distingue. « Si par conséquent une hypostase souffre, toute l'essence respective est dite souffrir dans une de ses hypostases... Il n'est cependant pas nécessaire que toutes les hypostases de même espèce pâtissent avec celle qui souffre » (1). Ainsi, le réalisme de l'idée générale était utilisé pour une théologie personnaliste et le vieux langage s'adaptait à une spéculation neuve. On ne pouvait plus échapper à la constatation que les monades sont identiques en quelque chose, et que ce quelque chose n'est pas un concept mais une réalité psychologique.

Seulement, l'identité dont il s'agit n'est pas un fragment de l'être conscient; elle en est un aspect, comme la diversité. Son étude relèverait d'une philosophie aspectuelle, pour ainsi dire, et non plus conceptuelle. « Je ne connais en l'âme aucune dis-

(1) J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, pp. 333-334. On remarquera que l'essence n'est pas considérée dans ce texte comme privée de conscience affective. Et ce n'est pas, semble-t-il, une simple licence poétique que de la dire souffrante.

Saint Jean Damascène distingue cependant l'état commun de la nature, répandue en nous tous (ἐν τῷεῖδαί) et son état singulier, où elle se ramasse parfaitement dans l'unicité de la personne théandrique (ἐν ἁτόμῳ). Mais il ajoute aussitôt que sous cette dernière forme elle reste identique à la première; et il les oppose toutes deux en revanche à la nature notionnelle connue par la pure spéculation (ψυχῇ θεωρίᾳ). Le Verbe ne s'est pas revêtu d'une humanité conceptuelle : οὐ γὰρ σάρκωσις τοῦτο, ἀλλ' ἀπάτη καὶ πλάσμα σαρκώσεως.

MIGNE, Patr. gr., vol. 94, *De fide orthodoxa*, lib. III, col. 1.024-1.025. Cf. aussi col. 1.001, 1.004, 1.008; vol 95, *De natura composita*, col. 120-122,

inction de parties », écrira Descartes dans les *Passions de l'âme* (art. 68). Quand une monade nous est présente, la connaissance globale que nous en avons a des degrés et elle se fait selon une perspective déterminée; sa présence est néanmoins totale, d'une certaine manière. Appliquons ces remarques à la communion des esprits: le moi idéal n'est ni une partie ni un élément du toi; mais pour une conscience qui en pénètre vivement la forme souvent vague et obscure, il révèle sa vraie nature, qui est d'être un aspect du toi. Il lui est entièrement identique, puisque la personnalité, étant indivisible, ne peut se communiquer qu'entièrement; mais cette présence totale n'est qu'un des multiples horizons de la totalité; chaque communion des consciences exprime de façon originale une rencontre indéfiniment renouvelable et perfectible; car si chaque aspect est total, il est pourtant inépuisable et il mène à d'autres aspects qui peuvent l'englober ou le dissoudre. Quoi qu'il arrive, la dualité subsiste dans l'unité, et il n'y a jamais entre les esprits le moindre risque de confusion comme dans le mélange des choses matérielles.

L'identité de la communion pourrait être appelée une coïncidence ou une correspondance, si ces mots n'étaient trop vagues et un peu faibles. Le premier indique bien une convergence active et le second une connaissance, mais ils suppriment l'acuité du problème que nous impose l'observation psychologique. L'idée de correspondance, en particulier, n'indique pas la causalité réciproque dans la communion, ni le *condominium* qui s'y remarque.

Rapprocher les notions d'altérité et d'identité est difficile à cause des habitudes d'esprit que nous avons contractées au contact de la nature et qui nous font admettre comme une évidence que le toi fait partie du non-moi, ou que l'autre est le contraire du moi. La perception de la nature est jusqu'à un certain point celle du non-moi, et nos consciences sont enfermées dans le vêtement de la nature. Mais il n'y a pas de raison de confondre la conscience d'autrui avec le non-moi qui la détache d'elle-même et l'alourdit. La conscience du toi ne comporte pas plus de non-moi que celle du moi.

30. *Il n'y a conscience d'identité qu'entre deux êtres différents; et plus il y a d'identité plus il y a de différence.*

La croyance opposée, qui est si répandue, provient de ce qu'on a confondu l'identité des sujets ou consciences avec l'identité des objets, par exemple de deux concepts. Il vaudrait mieux appeler cette seconde espèce d'identité l'indiscernabi-

lité, ou similarité complète. C'est un retour à l'unité, mais par l'absence de caractère unique et avec exclusion d'une influence réciproque. Au contraire, l'identité personnelle suppose une causalité intersubjective qui provoque l'identité: on veut l'autre comme sujet; il est ainsi notre volonté, et notre volonté se veut par et pour lui. Dans l'identité impersonnelle, il n'y a aucune causalité des termes en présence, aucune activité spéciale du sujet qui assiste à l'identification objective, mais seulement une chute dans le jeu des passivités formelles et l'apparition d'une propriété générale. Rien n'est plus étranger que cette confusion de formes à l'identité du *nous*, qui exige la différence des consciences. Plus la dualité est accusée, plus aussi l'unité peut le devenir; il ne s'agit pas de dissoudre le moi dans un océan, mais de le révéler dans un bain de lumière. Tel est ici le rapport du même et de l'autre.

Pour Meyerson, la notion d'identique est contradictoire ou le serait si elle était réalisable: elle se pose et refuse de se poser en même temps (1). C'est que l'identique, à ses yeux, est l'indiscernable. Il le définit donc par un de ses effets: notre incapacité à trouver une distinction. C'est une idée négative; elle ne concerne que les objets. Certes, il y aurait un inventaire à effectuer des raisons pour lesquelles deux idées sont indiscernables; ce peut être parce que nous nous sommes habitués à ne jamais les séparer; ce peut être aussi parce que l'une nous paraît transparente en l'autre, ou enfin parce que la vue d'un processus se confond à la limite avec celle de son résultat. Mais dans les causes psychologiques de l'indiscernabilité se glissent déjà ainsi des fragments d'expérience empruntés à la vie du sujet; ils nous dirigent vers une tout autre notion de l'identité, qui est positive puisqu'elle est la position d'un acte. C'est celle qui se dégage de la communion des consciences ou du contact des esprits, et elle consiste dans le fait qu'un *nous* relie un moi à un toi de telle sorte qu'ils sont l'un pour l'autre et que chacun en voulant l'autre se veut lui-même. Dans ce mouvement et dans l'accord auquel il aboutit, il n'y a pas de contradiction, mais une réalité qui dépasse la compétence de la dialectique.

Une identité complètement homogène et négative est impensable. Il y a identité parce qu'il y a diversité, et il n'y a que les êtres différents qui puissent être identiques. Sans songer au personnalisme, qui seul peut éclairer les paradoxes de la recherche de l'identique, Meyerson a du moins signalé ces paradoxes. Seulement, il ne considère qu'une forme inférieure de l'identité, celle de l'être virtuellement homogène. Ses remarques

(1) E. MEYERSON, *Essais*, Paris 1936, pp. 187-208.

n'en ont peut-être que plus de prix pour nous montrer le rôle spirituellement subordonné de l'ordre objectif.

Quant à l'identité de Schelling, elle est le point d'arrivée d'une osmose du sujet et de l'objet. Et elle peut être considérée comme le point de départ d'une métaphysique interspirituelle. Schelling lui-même a cru en cette métaphysique, il a passé la dernière période de sa vie à la construire et il a jugé qu'elle était la seule partie positive de son œuvre. L'*Idéalisme transcendantal* concernait surtout l'assimilation de la nature par l'esprit et la réalisation de l'esprit par la nature. Quand la conciliation théorique du fini et de l'infini est achevée dans le *Bruno*, la situation n'a pas beaucoup changé. Il reste toujours à parler de la communion réelle des esprits. Ce sera, semble-t-il, l'un des buts principaux de la dernière philosophie. Pourtant, elle n'est plus en connexion véritable avec le système d'Iéna. Si elle nous introduit dans le monde des esprits, elle ne contient que des remarques éparses sur leur perception mutuelle, et elle subordonne toutes choses au drame du devenir divin, qui est son thème principal. Elle est directement préoccupée de l'identification que Dieu se donne à travers les événements de son histoire et les lois de sa libre création. La réciprocité consciente se perd dans une épopée cosmique, sans être examinée pour elle-même.

Les difficultés de ces questions sont accrues par l'héritage inconscient de la participation platonicienne que garde notre langage et, par suite, notre pensée. Pour Platon, le type seul importe. Or, dans la communion personnelle, c'est chaque participation qui devient elle-même le type. Au lieu d'être une rencontre dans un concept ou, à plus forte raison, un empiètement de domaines, la communion est la pénétration de deux actes qui accroissent chacun leur caractère original par la coïncidence de leur intentionnalité.

31. *La communion est caractérisée par la suppression du non-moi; il n'y a de non-moi que dans l'indifférence et on a tort de confondre le non-moi avec l'altérité.*

Le non-moi est un terme qui a favorisé la paresse des philosophes; il a servi de dépôt à tout ce qui gêne l'idéalisme. Par le truchement d'une négation, l'idéalisme a essayé d'en faire sortir la matière, puis la réalité d'autrui, puis les valeurs et le divin lui-même. On commence par en faire une émanation ou une division mystérieuse du moi. En fraude, on y dissimule une nature; et finalement l'univers entier prend place dans les replis de cette antithèse du moi qui participe au moi, mais

devrait, en toute honnêteté, rester vide du moi et vide de tout. Le non-moi est un instrument commode de transsubstantiation et de création *ex nihilo* à l'usage des fabricants de systèmes. Ces prouesses de prestidigitateurs sont malheureusement enfantines. C'est l'infirmité de la philosophie de Fichte d'avoir posé que le moi entraîne un non-moi et que celui-ci conduit à tout le reste, comme s'il suffisait d'une antithèse pour produire une altérité et d'un troc de concepts pour engendrer une conscience. Qui a commencé dans l'isolement doit rester enfermé dans sa forteresse, sans portes ni fenêtres.

Le seul cas où autrui peut être jugé équivalent à un non-moi est celui de l'ignorance radicale ou de l'indifférence entière à l'égard du toi. On considère autrui comme un non-moi chaque fois qu'on le traite en chose de la nature, comme un moyen. Mais il suffit pour cela de se détacher de lui, de le mettre de côté : oubli et non pas fatalement utilisation. C'est l'indifférence qui rend possible la connaissance froide de l'instrumentalité. La perception banale, distraite, nous dirige déjà vers cette attitude, et ne nous fait connaître autrui que par des analogies avec nous-mêmes, ce qui est comme nous l'avons déjà dit plus haut, la plus sûre méthode pour l'ignorer.

En logique des choses, *autre* est le contraire de *même*. En logique des personnes, l'altérité se distingue du moi comme une relation originale, irréductible, qui ne se confond pas avec les rapports de similarité ou de contrariété propres aux idées générales. Dans la relation personnelle d'altérité, une foule de nuances sont possibles, par exemple la sympathie et l'antipathie, le respect, le sentiment de supériorité ou d'égalité, etc... Toute cette phénoménologie de l'*esse ad alterum* est à constituer. Elle est dominée par deux principes : le premier est que les rapports d'altérité procèdent, directement ou obliquement, de la communion. Le second est que leur variété psychologique comporte l'introduction de points de vue naturels ou généraux qui diminuent d'autant la pureté de l'*esse ad alterum* et ont rendu courante, dans le langage, la confusion de l'altérité conceptuelle avec l'altérité personnelle.

Le moi qu'on oppose au non-moi est un concept ; il est objectif et représente le vrai sujet sans le présenter. C'est un cadre théorique qui porte l'empreinte de la nature. Mais le moi qui se rapporte à un *alter*, le *je* intentionnel, n'est pas un concept, c'est un sujet pur et il ne s'oppose pas à un *alter* comme le ferait un concept. La même distinction pourrait être faite à propos de l'*alter*, qui est tantôt une présence subjective, tantôt une projection objective, c'est-à-dire une représentation du toi en

termes de contraste naturel, comme dans les déductions de Fichte (1).

Une question intéressante serait de savoir si les théories représentatives du monde matériel accompagnées d'une croyance à la chose en soi ne sont pas issues de la perception symbolique des personnes. C'est parce que nous repérons les personnes par des qualités naturelles que nous avons sans doute transposé cette distinction dans un autre domaine et imaginé que, derrière les apparences sensibles, il y avait peut-être une nature en soi. L'idée est bâtarde et compliquée, car tout le *meaning* d'une apparence naturelle est horizontal et renvoie à d'autres apparences, non à une prétendue substance absolue. La nature impersonnelle a ainsi été abusivement hypostasiée.

32. La communion est au delà de la logique ordinaire, tandis que la participation est prélogique.

La communion personnelle n'est pas saisissable par la logique qui suffit à l'intelligence de la nature. Aussi y a-t-il entre

(1) « Der Begriff des Du entsteht durch Vereinigung des Es und des Ich. Der Begriff des Ich in diesem Gegensatze also als Begriff des Individuums ist die Synthesis des Ich mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Akte sich selbst, nicht überhaupt setzende, sondern als Ich setzende, bin ich; und das in demselben Akte durch mich und nicht durch sich selbst, als Ich gesetzte, bist du ». *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FICHTE'S Werke, édit. F. Medicus, Leipzig, s.d., vol. III, p. 86. Cette déduction psychologique est pauvre. Beaucoup plus intéressante, il est vrai, est la déduction métaphysique du moi d'autrui que Fichte a tentée dans sa philosophie pratique, en particulier dans les *Grundlage des Naturrechts* (Voir X. LEON, *Fichte et son temps*, Paris, 1922, vol. 1, pp. 493-495). « Es findet sich in Absicht dieses Begriffs (le concept de droit), dass er notwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche er ausser sich annimmt so wie es sich selbst annimmt » (édit. Médicus, vol. II, p. 12). En somme, autrui n'est pas perçu intuitivement pour Fichte mais il est conçu nécessairement; sans lui, la raison pratique n'aurait pas le moyen de remplir sa carrière. Le Moi suprême ne peut se manifester et vivre que dans une pluralité de visages réciproques; par suite, chaque individu raisonnable doit consentir à limiter sa liberté afin de la respecter et de la développer en autrui, dans un royaume de fins en soi. « Du sollst sie behandelnd als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen ». *Die Bestimmung des Menschen*, édit. Medicus, vol. III, p. 355.

Dans une autre tradition intellectuelle, COLERIDGE, inspiré peut-être par Baader, s'avance plus loin encore et pose l'antériorité du toi par rapport au moi et au lui. « There can be no He without a previous Thou. Much less could an I exist for us, except as it exists during the suspension of the will, as in dreams; and the nature of brutes may be best understood by considering them as somnambulists. This is a deep meditation, though the position is capable of the strictest proof, — namely, that there can be no I without a Thou, and that a Thou is only possible by an equation in which I is taken as equal to Thou, and yet not the same ». Tout le texte, tiré d'un *Essay on Faith*, mérite une lecture attentive, et il devance même les études de psychologie de l'enfant qu'on trouve dans Baldwin. Il est publié à la suite des *Aids to Reflection* dans le *Bohn's Library* Lond. 1913, p. 343.

cette logique et ce que Troeltsch appelle une métalogue un écart bien plus considérable qu'entre la logique et ce que les sociologues tiennent pour prélogique. En s'attaquant à la participation primitive, Lévy-Brühl condamne implicitement Platon. Il sape la base d'un édifice au sommet duquel se trouvent toutes les philosophies de l'idée. Je ne sais s'il a exprimé cette conséquence de son attitude. Et surtout, s'est-il aperçu de la différence qu'il y a entre la participation et la communion? Peut-être la permanence de la mentalité primitive dans les civilisations les plus modernes, que Lévy-Brühl constatait avec bonne grâce, serait-elle plus compréhensible si, dans le primitif lui-même, la part du prélogique et celle du métalogue avaient été distinguées. La part du prélogique est surtout manifeste dans l'importance accordée par le primitif au jeu des semblables et des contraires, dont la conception paraît si capricieuse. Un exemple saisissant en est la magie sympathique, où la croyance divise l'univers en groupes de similitude qui chevauchent à la fois la nature et l'humanité, le visible et l'invisible. La notion de solidarité sociale qui en résulte exclut la communion, car elle ne distingue pas les consciences ou ne les distingue que pour les soumettre au magicien comme des instruments. Est prélogique la conscience confuse de la communauté qui est antérieure à la conscience de soi. Ce collectivisme introduit le principe impersonnel dans la société humaine et laisse à l'état indistinct les consciences mêmes. C'est à l'extrême opposé que se situe la communion, au delà de la logique et non pas en deçà d'elle, dans la considération des sujets et non pas en dehors d'eux.

33. *La simultanéité des consciences qui communient s'oppose à la séparation, mais non pas à la succession.*

La participation platonicienne est indifférente au temps, elle est une simultanéité sans devenir. Son but est de plonger la sensation dans l'obscurité de la caverne et d'y cacher le changement. Au contraire, la communion personnelle et, déjà, l'assimilation de la nature respectent la durée. La simultanéité qu'elles comportent ne supprime pas la succession, mais la séparation et l'absence, en un mot la solitude. La simultanéité des idées pures est un ordre, une sorte d'espace intelligible qui comble les vides du temps, c'est-à-dire la discontinuité des qualités dans le devenir et le retard de la conscience singulière qui n'arrive pas à advenir. Cet ordre plein d'idées refoule la personnification et lui barre la route. Mais la simultanéité dans la communion n'est pas une mosaïque de qualités, ni un aligne-

ment des essences dans la suffisance des relations. Elle est une intimité active qui se déploie dans une histoire.

La simultanéité des consciences disloque en outre le déterminisme du caractère; elle fait changer le caractère pour qu'il laisse apparaître progressivement la totalité créatrice d'un sur-moi; plus le caractère change, plus s'affirme cette permanence de la personnalité éternellement active, car le caractère n'est que la première étape dans l'acte d'être soi, et les raidissements que lui apporte la nature ne lui confèrent aucune dignité, aucune appartenace supplémentaire à la personne. Il n'est qu'une ébauche trouble de l'âme, une complaisance pour les reflets que la nature lui renvoie, un portrait inexact et inexorable.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE DÉPLOIEMENT DE LA PERSONNALITÉ

Section I. — PRINCIPAUX CARACTÈRES DE LA PERSONNALITÉ

34. *Si les théorèmes précédents sont exacts, au lieu de caractériser la personne par l'incommunicabilité, c'est l'inverse qu'il faut faire. Ce qui est mystérieux, c'est que nous soyons si souvent soumis à une tendance antipersonnelle, et que la conscience de soi cherche son centre dans la rétraction individuelle.*

La définition que Boèce a donnée de la personne a été interprétée séculièrement de façon bien discutable. Boèce juge à bon droit que la créature raisonnable est indivisible; pourquoi en a-t-on conclu qu'elle était incommunicable? Sans doute la personne juridique est-elle, en principe, incommunicable, comme sujet de droit; mais le vocabulaire des juristes, qui a d'abord stimulé la pensée philosophique, l'a ensuite contaminée (1). Au point de vue psychologique, la personne ne se définit pas ainsi; elle requiert même la définition opposée, elle est communicable, elle est seule à l'être. Elle reçoit son originalité de son aptitude à connaître, à aimer et à être connue ou aimée.

Les consciences peuvent en effet jouir en commun de leur subjectivité même physique; ce qui est action concertée de la nature en nous, et qui est encore senti confusément à l'aurore de la vie psychique, peut devenir, par une reprise de la conscience clairement personnelle, une aperception intérieure de la communauté. L'esprit se saisit alors dans la pluralité de sa texture, il en discerne les fibres ou, si l'on préfère, chaque esprit est comme une fibre qui a conscience de la texture.

A plus forte raison en est-il ainsi dans la communion des esprits par l'amour. La communication que la personne donne d'elle-même est double. C'est d'abord le rayonnement qui la fait connaître ou aimer à son insu, bref sa venue et sa présentation

(1) *Causa, substantia, persona* sont des termes de droit qui ont émigré en philosophie. *Persona* a surtout servi aux théologiens. A partir de l'ère chrétienne, la théologie et le droit sont les deux sources principales du dictionnaire philosophique de l'Occident.

à l'existence. Puis, c'est le don volontaire qu'elle fait de sa propre substance et qui la porte à accueillir en elle l'acte d'autrui comme la stimulation à laquelle librement elle consent ou elle répond. Elle ne tend à devenir incommunicable que par l'égoïsme, en renonçant à sa nature spirituelle et à sa connaissance universelle.

Si l'on assimile la communicabilité des consciences à un partage, il est clair qu'elle ne pourra s'accomplir sans ruiner l'originalité des personnes. Mais celles-ci ne se répandent ni ne se perdent comme un liquide dans des vases communicants ou comme un élément dans une combinaison chimique. Non seulement la conscience garde son caractère propre en s'unissant à d'autres consciences, mais elle l'acquiert et le renforce, par cette communication même, qui est contemporaine de son intériorité. C'est pourquoi sa fonction normale et son appétition essentielle la dirigent vers autrui sans cesser de la diriger vers elle-même. Elle est appelée à se posséder pour se donner.

La perception réfléchie de la communication spirituelle est toutefois rare; une fois ou l'autre nous sortons de l'enceinte et nous jetons à la dérobée un regard au dehors. Nous jouissons pendant quelques instants de notre identité avec autrui; nous sommes alors à la fois lui et nous-même. Mais bientôt la solitude, ou l'illusion de la solitude, nous reprend. Le point à expliquer est sans doute celui-là: comment la personne peut-elle se représenter si souvent comme une monade close, alors que sa caractéristique est de ne pouvoir être qu'en étant une communication de son être?

35. *La personne n'est pas un masque; elle est au contraire ce qu'on cherche à atteindre au delà des qualités, à démasquer dans l'extériorité de la nature et dans la diplomatie sociale.*

Les premières formes historiques d'une notion sont souvent le contraire de ce qu'elle deviendra et de ce qu'elle devrait être. Le vocabulaire conserve parfois le stigmate de ce contre-sens initial. C'est ainsi que *persona* veut dire étymologiquement masque. Or la personne est justement l'inverse d'un masque. Tout effort pour la connaître est une volonté d'arracher le masque qui la dérobe à nos yeux. Ce que nous désirons, c'est atteindre l'être caché qui est derrière le mur étrange des apparences. Dès que la conscience s'éveille, elle a toujours pour but primitif la pénétration du moi et du toi, qui résistent à l'observation physique mais se livrent à la sympathie fine.

Dans les relations utilitaires de la vie, l'égoïsme se sert lui-même de ce vouloir et tâche de le capter à ses fins par une

tactique ingénieuse. Nous visons à dérober notre moi aux yeux d'autrui et à démasquer autrui. Le moi dont nous offrons l'image au dehors est fardé et c'est lui que les psychologues expérimentaux ont appelé à tort la personnalité, alors qu'il en est la défroque et la contrefaçon. Il est le masque, au double sens de ce qui cache et de ce qui imite, ou de ce qui cache en imitant. Mais le comportement intéressé que nous avons en face d'autrui prouve à lui seul que jamais l'homme concret ne croit à l'exactitude de la définition du psychologue expérimental. L'homme concret regarde autrui avec une curiosité diplomatique; il cherche à découvrir le mécanisme du masque, si compliqué; il s'infiltré par les fissures, traverse les courants contraires et subtilement agencés par où s'exprime une ruse multiple. Il poursuit la proie avec l'art d'un chasseur qui peut lui-même être une proie, et qui doit déjouer les manœuvres de son émule sans laisser deviner les siennes.

Le toi que cherche à déchiffrer un moi intéressé n'est pas absolu; il est intéressant dans la mesure où il est lui-même intéressé et engagé dans un travail d'expansion individuelle. Malgré la pénétration dont elle peut faire preuve, une connaissance de ce genre ne communique avec autrui que conditionnellement. L'âme secrète ne se laisse deviner que dans l'admiration et se livre naïvement. La perception naturelle n'atteint que l'âme animale; ou du moins elle saisit autrui en tant qu'il se construit une âme animale et qu'il se dissimule derrière un échafaudage de qualités.

Déjà, sans doute, cette connaissance se dresse contre l'illusion et déchire un coin du voile. La perception d'autrui n'y résulte plus d'un simple jugement par analogie. L'apparence ou le silence du masque sont interprétés maladroitement tant qu'on en reste à une déduction logique par ressemblance ou contraste; ce qu'il y a de plus pénétrant dans le jeu de l'escrimeur est une intuition directe des coups nouveaux de l'adversaire.

Il faut reconnaître que l'évolution de la personnalité semble parfois n'être que l'évolution du masque. Un commerçant revêché par tempérament devient aimable par métier. On agit d'abord par intérêt, on finit par agir spontanément. Est-ce à dire que nos changements sont toujours dus à la contrainte naturelle ou résultent d'une adaptation calculée? Non pas, car la véritable personnalité du commerçant se forme au-dessous du masque: les joies, les échecs, les décisions mûrissent dans la solitude du moi et il est ici tout différent du personnage professionnel. Si le masque colle au visage, il n'est pourtant pas le visage. Ce que le personnage fait passer dans la personne est d'ailleurs une conséquence du consentement initial de la personne. C'est un capital qui lui fait retour avec usure. En

somme, estimer que le personnage fait l'homme, c'est dire qu'il n'y a pas encore ou qu'il n'y a plus l'homme. On ne peut expliquer la personnalité par la démission de la personnalité.

36. *L'amour seul peut supprimer totalement le masque.*

Dans la conscience collégiale, la dualité du masque et de la personne se résorbe parce que la personne se livre d'elle-même avec son secret et renonce à la duplicité qu'elle cherchait à imposer à autrui. Elle trouve en autrui, à un degré plus haut, sa propre unité inconditionnelle, alors qu'elle avait auparavant dédoublé son être et créé une extériorité qui, sans être valable pour elle, entraînait en elle, puisqu'elle était dans son intention. Désormais l'extériorité physique ou sociale qui est imposée au moi par la nature, cesse de peser sur lui et de tisser une membrane entre les consciences. L'extériorité n'existe plus ou du moins devient inoffensive; elle est enchaînée et docile, comme le devient toute nature touchée par l'esprit. Le masque que nous opposons tout à l'heure à la personne n'est plus qu'un ensemble de qualités obéissantes dont l'un ou l'autre moi peut également disposer et qui sont dépourvues de simulation.

Ce résultat parfois peut sembler accessible à la haine ou à l'avidité possessive, qui, toutes deux, essaient de forcer et de surprendre le for intime de la conscience d'autrui. Mais il reste un écart entre le but et le résultat obtenu. La conscience forcée n'est pas la conscience qui se livre entièrement; elle laisse surprendre surtout ses plans d'action utilitaire et non pas son essence. Elle garde encore son intimité, et peut-être sa douloureuse révolte. En outre, la connaissance du secret qui a été arraché n'est plus inconditionnée: le toi est en face du moi comme un moyen pour l'impérialisme du moi. Une conscience collégiale ne peut donc se former, tant que dure cet état: on détruit peut-être un mur, mais on en construit un autre. Derrière la confiance, on se réfugie déjà dans une nouvelle réserve.

37. *La personnalité n'est vraiment constituée et communiquée que si elle est asymbolique et inutilisable.*

Le moi ne peut être connu parfaitement que s'il n'est pas utilisé. Soumis au symbolisme intéressé, il s'évanouit ou il ne laisse transparaître que le symbole intéressant. En ce sens, on n'atteint dans un être que l'être qu'on veut.

C'est pourquoi il ne pourra être présenté en termes généraux ou impersonnels. Il est par essence dépouillé de signification.

N'étant ni un substitut ni un instrument, il est indéfinissable. Le vieil axiome est exact: tout individu est inexprimable, du moins quand il s'agit de l'individualité épanouie en personnalité. Tant que l'individu est au niveau de la nature, la science peut le repérer par une intersection de lois et lui trouver un « caractère » en rassemblant quelques groupes de qualités générales sous un schéma (1). La particularité ne réussit pas à être parfaitement unique dans les êtres de la nature, parce qu'un sosie y est toujours possible; en définissant l'individuel comme une vocation à la généralité, la science ne fait que constater cet échec de la particularité et sa compensation par un type. Mais dans la mesure où déjà l'individualité se cherche dans la nature avant de se trouver dans chaque conscience humaine, la connaissance de cette particularité est ineffable; elle ne dépend plus de points de repère, ni de contrastes qualitatifs, ni de similitudes.

La véritable particularité est à la fois unique et universelle, capable de tout parce qu'elle est capable d'elle-même et n'a rien à craindre de la répétition. C'est ce qui a lieu dans le moi et en lui seul, à condition qu'on le perçoive dans l'orientation de son idéalité.

La dyade que constitue le *nous* est moins instrumentale encore que le moi séparé; elle marque le moment de libération de ce moi, où il cesse de pouvoir se représenter et se cacher sous un masque comme les êtres de la nature. C'est une fin en soi, inapte même à cette utilisation limitée où nous ayons constaté que le moi peut établir le toi. L'existence arrive ainsi à émerger de sa période d'incarnation. La dyade naît sans l'égoïsme, et l'être réciproque est immaculé. C'est pourquoi les moi qui y sont associés sont délivrés de la jalousie. L'amour se réjouit de savoir que d'autres êtres encore aiment l'aimé; il se réjouit même de la réponse que leur donne l'aimé; il ne lui demande que de maintenir la société parfaite qui est leur relation unique et constitutive. Il ne tolère pas les autres affections de l'aimé comme un pis aller, et ne sollicite pas de préférence; il sait que ce mot n'a pas de sens, et que toute réciprocité est incomparable. La comparaison en serait la négation. S'il semblait un jour ramené à son isolement primitif, cette séparation ne pourrait pas être complète, car elle est niée

(1) Les pragmatistes qui ont défini l'individualité comme un centre d'intérêt constant n'ont jamais pu la préserver de la confusion. Un chat à l'affût d'un oiseau attribue à l'oiseau une identité dans la mesure seulement où la ressemblance des qualités perçues est suffisante pour son besoin d'action. La reconnaissance est motrice. Et si une proie analogue était substituée, l'individu-objet ne changerait pas. Aussi les particularités des êtres de la nature ne sont-elles jamais des singularités absolues, puisqu'elles se prêtent si facilement au quiproquo.

par la persistance de l'héritage mutuel qui a fait chaque conscience et dont elle ne peut plus se défaire.

38. *L'ens in alio a autant de dignité métaphysique que l'ens in se; ce sont deux réalités mutuellement dépendantes dans la communion.*

L'identité n'est pas la solitude épaissie du panthéisme vulgaire; elle ne succède pas non plus fatalement à une séparation ou à une intimité initiales, comme s'il fallait être d'abord en soi pour pouvoir être en autrui. C'est en subsistant *in alio* qu'un être personnel a la capacité d'exister *in se* ou *per se*, ou même *a se*. Le dogme chrétien estime, par exemple, que l'essence de Dieu s'exprime par une trinité de personnes, et la réalité suprême y est donc définie comme un système de relations subsistantes, dont tout le sens, disent les scolastiques, est un *esse ad* (ce qui supprime même la notion d'*inesse*, encore retenue dans l'*esse in alio*). On voit que les spéculations relatives à la Trinité sont remplies d'intérêt pour qui veut élucider le problème du contact entre les esprits. Encore est-il que l'Occident est parti surtout d'une notion d'*ὁὐσία* impersonnelle, tandis que la théologie grecque a pris directement les personnes pour objet de ses spéculations. Il s'ensuit qu'il y a parfois plus de distance entre la philosophie de l'antiquité grecque et la théologie byzantine qu'entre cette philosophie et la théologie latine.

Le fait d'être en autrui ou vers autrui n'implique aucune dépendance humiliante: c'est la façon qui importe. Le langage suggère bien des variétés: *esse in alium*, *ad alium*, *in alio*, *ab alio*, *ex alio*, *cum alio*, *per alium*... La méditation de chacun de ces mots pourrait enrichir la connaissance des rapports personnels. De même, bien que cette tâche soit fastidieuse, y a-t-il une phénoménologie à établir des rapports: du moi au moi, — du moi au toi, — du toi au moi, — du moi au nous, — du toi au nous, — du nous au moi, — du nous au toi, — enfin du nous au nous. Il faudrait aussi distinguer: le toi en moi d'après le moi; — le toi en moi d'après le toi; — le moi en toi d'après le moi; — le moi en toi d'après le toi; — le moi en soi d'après le moi; — le moi en soi d'après le toi; — le toi en soi d'après le moi. Ce travail pourrait être repris ensuite du point de vue du nous. Et enfin, du point de vue de la connaissance d'une tierce personne, d'un « lui ».

De tels jeux de glace paraissent puérils ou étranges. Ils sont toutefois la matière de la psychologie vécue, et les littératures du monde entier n'ont pas d'autre occupation que d'en essayer une analyse. La raison pour laquelle ces classifications ne doivent cependant pas être prises entièrement au sérieux, c'est

qu'elles concernent moins directement la communion que les symboles et les perspectives abstraites de la communion.

39. *La distinction du masque et de la personne est pour une part à l'origine de celle de la substance et des accidents. Mais cette dernière suggère une dualité qui, sous cette forme, est à rejeter.*

A l'origine de l'idée de substance, il y a avant tout l'observation des naissances et des morts dans la nature; l'intelligence invente ce cadre pour rendre compte de certains changements. Ou plutôt, quand elle est sensible à certains changements, c'est qu'elle a inventé ce cadre. Mais il y a aussi la réflexion sur l'expérience interne, comme l'ont soutenu un Descartes et un Maine de Biran. Parmi ces sources psychologiques de l'idée, la différence du masque et de la personne a dû jouer un rôle important. Toutefois, la substance et l'accident sont des concepts impersonnels qui déforment la donnée interne. La personne n'est pas une substance inconnaissable, située au delà de toute perception. S'il en était ainsi, on pourrait, comme l'a fait remarquer Lachelier, substituer un sujet à un autre, sans qu'il y ait moyen de s'apercevoir du changement. Qu'il y ait un seul substrat ou plusieurs pour toutes les consciences, rien ne permettrait de le savoir et toutes les hypothèses d'appartenance seraient aussi fantaisistes les unes que les autres.

Bien qu'elle soit au delà de la qualité et des schèmes arithmétiques de la quantité, la personne n'est pas un substrat, mais la présence unique que je trouve en autrui et en moi par la conscience. Elle est déterminée, particulière, irremplaçable, et sans aucune commune mesure avec une οὐσία δεύτερα qui serait douée de généralité. Elle est immanente au masque même, mais pour en diriger le jeu, si bien que celui-ci ne se distingue plus d'elle quand je me place à son point de vue à elle.

Elle nous met devant le cas où un être peut être double ou unique selon le sens de lecture qu'on adopte. Le masque se distingue de la personnalité, parce qu'il est l'ensemble de phénomènes objectifs qui constituent la connaissance du toi par le moi sans le nous. Mais la personnalité ne se distingue pas du masque, parce qu'elle s'exprime par lui, l'enveloppe comme une de ses manifestations, si bien qu'il ne peut garder devant elle son apparence d'objectivité (1).

(1) La notion de masque a été décrite avec une élégance facile et séduisante par R. MULLER-FREIENFELS, *Die Seele des Alltags*, Berlin, 1925, pp. 243 et suiv. — A comparer à la notion d'ombre et de double, dont elle diffère, dans l'intéressant ouvrage de Ch. BAUDOUIN, *Découverte de la personne*, Paris 1940, pp. 63 et suiv.

40. *Ce qu'on appelle substance dans la philosophie traditionnelle n'est qu'un accident plus synthétique que les autres.*

La substance a été caractérisée par Aristote en des termes qui ne s'inspirent nullement de l'expérience intérieure mais des titres juridiques nécessaires pour l'indépendance d'un domaine terrien. Il est vrai que cette analyse s'inspire aussi des déterminations de la nature; la qualité (par exemple la couleur d'un arbre), existe *in alio* (dans ce sujet qu'est l'arbre). Si la couleur disparaît, il y a altération; si l'arbre meurt, il y a changement substantiel. Ce qui distingue l'accident de la substance, c'est donc que l'un existe en un autre que lui et ne possède rien, tandis que l'autre (c'est-à-dire la substance) a des qualités, de la quantité, etc... et existe en soi. Mais on peut objecter que tout accident est capable d'avoir à son tour des accidents; et, d'autre part, aucune substance n'a d'accidents sans être soumise derechef à la condition d'un accident et sans baigner dans un entourage de réalités qui la soutiennent. La substance-arbre subsiste dans et par ses accidents, ainsi que dans et par les autres substances naturelles. Ce qu'on appelle substance en ce cas n'est qu'un accident plus marqué et plus synthétique que les autres, au moins dans la perspective de connaissance où nous nous plaçons. Tout se réduit à une classification d'accidents, qui, si différents qu'ils soient, ont tous en commun de posséder des accidents et d'être possédés par d'autres accidents. Telles sont les conditions de la nature et de l'objet. La philosophie de la nature a besoin de la pluralité des accidents; elle se passe aisément de la pluralité des substances.

Quant au sujet, les idées même de substance et d'accident lui conviennent-elles? Il faudrait sans doute les dépouiller d'une conception trop empirique et attributive. Le mieux serait d'abandonner un langage si équivoque. Les termes de substance et d'accident sont destinés à la connaissance des objets, et non pas à celle des sujets, à moins de subir une nécessaire mise au point (1). Aussi la philosophie anglo-saxonne emploie-t-elle de nos jours le mot d'*enjoyment* (analogue à l'*Erlebnis* des Allemands) pour désigner la connaissance du sujet par lui-même et l'opposer à la connaissance des objets. Déjà Locke distinguait de la sensation la réflexion, en un sens voisin. Chez nous, on parle en ce cas d'intuition psychologique plutôt que de perception.

Dans la connaissance du masque, autrui est vu comme un objet, c'est-à-dire comme un paquet d'accidents, au delà duquel

(1) La substance correspondrait en ce cas à l'acte essentiel du moi et l'accident à son masque ou aspect visible.

on suppose une substance inconnue et inconnaissable. Chaque fois qu'on voudra se représenter cette substance, elle sera indiscernable d'un accident. Et quand on renonce à se la représenter, elle marque la place vide que pourrait occuper une autre connaissance: celle du sujet même, en tant qu'il est atteint dans la communion des consciences.

41. *La notion de nature extérieure n'est pas contenue analytiquement dans la notion de personne et ne peut en être déduite.*

Toute personne a des correspondances, mais aucune n'a d'équivalence, au sens où ce mot indiquerait une substitution comme s'il s'agissait d'objets matériels et non de perspectives spirituelles. C'est le propre d'une perspective d'avoir une infinité de correspondances sans aucune équivalence.

Le système de correspondances que toutes les personnes pourraient avoir en commun constitue plus qu'une série de perspectives passives. Si j'agis par exemple d'après autrui, c'est encore à moi que j'obéis, à un moi que le toi a transformé et qui se transforme dans un état collégial. Chaque perspective est modifiante et active. Mais elle l'est dans l'ordre inter-subjectif; et elle ne constitue nullement par là une nature extérieure. En réalité, rien ne se détacherait des personnes mêmes dans cette prétendue nature, et ne parviendrait à une indépendance objective. Nous aurions peut-être un réseau de communicabilité qu'on pourrait appeler une matière intelligible, mais la nature que l'expérience nous impose est autre chose, et elle nous offre une présence brutale.

Comment le réseau intersubjectif serait-il une objectivité? La vue qu'ont tous les points de vue conscients n'est pas unique: elle ne forme pas, en tout cas, la nature que nous connaissons et il n'est pas concevable que le monde des objets matériels soit formé par l'agglomération des *enjoyments* individuels ou collectifs; car la vue de tous ces points de vue sera fatalement un nouveau point de vue et non pas une vue: c'est-à-dire une communauté de connaissants et non pas une nature.

Si nous croyons donc qu'il y a une nature, c'est parce qu'en fait elle s'impose à notre assentiment. La notion de personne ne la contient pas. C'est une constatation de fait qui nous montre la connexion de notre vie personnelle avec une extériorité ou, ce qui est la même chose, le caractère incarné de nos personnalités. Car cette incarnation n'est pas une déduction nécessaire de l'esprit. Il n'y a pas de passage dialectique de l'esprit à la nature, bien qu'il y ait un heurt de l'esprit avec la nature et

une assimilation possible de la nature par l'esprit, au moins partiellement.

42. *Bien qu'on ne puisse déduire la nature de la personne, il y a entre elles une connexion qui est exprimée par le caractère incarnatif de la personne.*

Cette thèse résume trois faits :

1) Jamais la personnalité, telle que nous en avons l'expérience, ne peut se développer sans avoir pris son point d'insertion dans une amorce qualitative et naturelle.

2) Cette nature, transformable par l'appel de la vie personnelle, reste incapable de se hausser d'elle-même au palier qui suit celui où elle se trouve : toutes ses structures sont en ce sens contingentes, et chaque structure tend à arrêter la poussée qui l'a fait surgir, car elle est inertie et conservation.

3) Une fois assumée en la personne, l'amorce naturelle qui n'avait été qu'une cause occasionnelle, une condition nécessaire et insuffisante de la conscience incarnée, est intégrée à la personnalité même. Cette amorce se conserve sous forme de souvenir, et donc se spiritualise dans la durée personnelle ; la mémoire élimine la physicalité de l'amorce en tant qu'événement, elle la rend inutile.

Réciproquement, l'esprit n'advient à sa propre destinée que par une incarnation et un développement dans la nature. Ce fait est sans justification dialectique, mais nous ne connaissons pas d'autre loi de l'avènement personnel ici-bas.

La vénérable formule de Platon, selon laquelle la matière est une prison de l'âme, ou, comme dira Bergson, un écran de l'esprit, est sans doute exacte. Mais il y a dans l'incarnation quelque chose de plus mystérieux encore, et qui suppose un rapport plus intime entre l'organisme et la conscience. La genèse de l'esprit dans la nature dépasse les forces de la nature et dépend d'abord toutefois rigoureusement d'elle. La finalité seule peut jeter quelque lueur sur cette énigme en nous suggérant que tout se passe comme si l'esprit voulait rendre spirituel cela même qui lui est le plus étranger et hostile, à savoir la limite et la brutalité extérieures, et, partant, sa propre faiblesse.

43. *En toute précision de termes, la personne, étant révélée par la conscience collégiale, ne peut pas passer du singulier au pluriel ou vice-versa; elle est un ordre de réalité universel. Pour désigner ses aspects et ses composants, il vaudrait mieux parler de personnalités.*

La personne est conscience collégiale; elle n'est pas un moi séparé. Elle peut être rapprochée de la connaissance que nous acquérons d'un objet par la vision binoculaire; l'objet contemplé est le même pour les deux yeux, mais son unité est en relief et laisse apercevoir des propriétés nouvelles (1). Il y a toutefois la différence que, dans la conscience collégiale, la vision a pour ainsi dire conscience d'elle-même et de sa pluralité: c'est un *nous*. D'emblée, la personne a donc quelque chose de plural; chacun de ses actes, si une extension lui était possible, augmenterait les dimensions du nous sans en modifier la collégialité fondamentale. Le nous est synthèse; il n'est pas une thèse qui doit subir une antithèse.

Dès lors, la question de savoir si, dans son principe, il a un singulier ou un pluriel n'a pas de sens. Les différents moi qui composent la conscience collégiale peuvent être distingués comme autant de lignes dans la personne, mais toutes les dyades ensemble forment un être qui est à la fois unique et plural. Et cependant chaque dyade est faite de personnalités différentes.

La personnalité n'est pas déterminée avec précision quand on se contente de dire qu'elle réside dans la conscience de soi; elle en exige une forme spéciale: celle qui consiste à avoir conscience de soi au moins virtuellement en autrui et à avoir conscience d'autrui en soi.

Pour ne pas heurter les habitudes du langage, nous avons paru consentir à compter les personnes, et confondu l'emploi de personne et de personnalité. Nous avons aussi paru assimiler la personnalité à la conscience de soi. Mais un vocabulaire précis interdirait ces équivalences, qui risquent d'être trop favorables au moi séparé ou même au soi de la nature.

44. *Il n'y a pas d'idée générale de la personne.*

Deux sortes de concepts doivent être distingués. Les uns sont destinés à traduire dans la pensée une stase de la nature, un trait qualitatif qui se répète: ainsi les formes ou types d'être de la systématique, et aussi les relations physico-mathématiques. Ces concepts peuvent être désignés par le nom d'idées générales; car, dans le cas le plus important, celui des subs-

(1) Cette métaphore a été curieusement exploitée par C. DELISLE BURNS, *The Contact between minds*, Lond., 1923, p. 70.

tances chimiques ou des espèces vivantes, il est exact qu'elles expriment un caractère commun à plusieurs réalités naturelles, une limite de leur tendance à l'individualité. Elles composent avec la particularité empirique la réalité de la nature. Nous exprimons par deux éléments contraires, la particularité et la généralité, ce qui, dans la nature, existe sous forme de compromis; l'être concret est à la fois particularité et généralité, ou, plutôt, semi-particularité, et semi-généralité. Cette semi-généralité n'est pas inconnaissable; elle est la limite immanente vers laquelle tend l'idée générale qui l'exprime.

Mais, à côté de ces concepts qui sont des idées générales, il faut distinguer des notions, qui ont un tout autre contenu. Nous pouvons appeler notions les concepts qui, nous plaçant au niveau de la nature, essaient d'encercler un aspect de la vie personnelle. Ainsi, il y a une notion de personne, mais il n'y a pas d'idée générale de la personne. La personne est un mot que je peux répéter, mais il ne désigne pas directement un cadre de vie qui se répète. L'ordre personnel est, pour la connaissance selon la nature, une limite transcendante, et non plus immanente; c'est un inconnaissable, dont je peux seulement dire ce qu'il n'est pas, quand je me place au point de vue de la nature. Aussi ne peut-on définir les personnalités comme si elles étaient des idées générales.

Il s'ensuit que les philosophies trop soucieuses de concepts ont négligé la personne comme si elle n'était pas un sujet d'étude pour elles. L'habitude des critères cosmologiques et de la connaissance des objets les a empêchées de considérer le monde intérieur sous sa forme la plus concrète et la plus intéressante. Bien que la personne soit universelle, elle n'est pas générale; et n'étant pas générale, elle a été rejetée avec toute la subjectivité psychique dans le domaine de la fantaisie et de l'insignifiance. Quand la personne a été introduite en philosophie, elle l'a été d'ordinaire par des biais ou des contresens. On lui a fait une place en psychologie dans la mesure où elle peut être l'objet d'une perception symbolique, c'est-à-dire où elle est revêtue de qualités et pourvue d'automatismes. Ou encore, on l'a tolérée en métaphysique, parce qu'on a confondu son universalité, qui est celle d'une perspective particulière, avec la généralité des types naturels, qui sont les résidus du mouvement d'individuation. Renouvier a eu le soupçon de cet état de choses. Il a écrit par exemple: « Fichte pose du premier jet le noumène d'un moi universel; comme s'il pouvait y avoir une existence réelle pour cette essence logique en dehors d'une conscience positive, d'une personne, Dieu ou homme... (1). »

(1) *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901 (pp.

45. *Les consciences et la connaissance des consciences ne comportent pas de parties ni d'éléments, mais des aspects et des degrés.*

Connaître le fond d'un être semble chimérique; et pourtant si de temps à autre, cela ne se produisait pas, comment pourrions-nous même soupçonner sa présence? Tel est le caractère étrange de toute connaissance absolue pour l'homme: elle atteint l'essence des choses, mais par une sorte de fraude; elle l'effleure et est condamnée à en être aussitôt chassée, à ne pouvoir s'y installer.

On soutient parfois que notre prétendue connaissance des personnalités est faite d'un schéma de qualités fixes par lequel nous nous les représentons. C'est ainsi que nous aurions l'illusion de connaître la personnalité même, alors que nous ne connaîtrions qu'un échafaudage naturel et impersonnel.

Ce procédé suffit certes à nous représenter les personnalités comme des choses; car l'individualité que nous discernons dans les choses est souvent la série de leurs interactions qui s'accorde le mieux avec notre exigence pragmatique du moment. Mais il est dépourvu de sens d'appliquer ce procédé utilitaire à la perception d'autrui ou de nous-même en tant que nous sommes des consciences. Une personne en effet ne se divise pas; elle se laisse pénétrer plus ou moins, mais d'emblée, elle doit être connue comme une originalité totale sous peine de n'être connue en rien. La perception d'autrui a des degrés, et pourtant elle n'a pas de parties; elle a des aspects, mais ce sont les projections encore imparfaites et symboliques de la perspective universelle qui constitue la conscience. C'est pourquoi dans le plus humble échange personnel, il y a déjà obscurément un appel à une perfection du connaître.

Cet appel peut d'ailleurs rester infructueux, parce que si toute communion vise secrètement à s'élargir, elle ne réussit pas toujours à se constituer en ce qui la dépasse, et même en ce qui la constitue. Fréquemment, la connaissance et l'amour s'arrêtent, et l'appétit d'univers est rassasié avant d'être comblé. La conscience collégiale était pourtant la révélation d'une dimension universelle de la conscience. Pour accomplir sa destinée absolue et s'égaliser à son élan initial, elle devrait parcourir toute cette dimension. L'arrêt de l'amour est aussi l'arrêt du savoir: lassitude irrationnelle qui retombe dans la cap-

356-357). On trouve la même critique, en termes presque semblables, dans Kierkegaard; et elle est devenue banale chez les phénoménologues allemands. Elle n'est d'ailleurs pas neuve, puisque Fichte essaie de la réfuter avec quelque impatience dans la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*,

tivité banale du sentiment passionné ou de la connaissance impersonnelle.

Si la connaissance de la personne est indivisible, la réalité de la personne le sera à plus forte raison. Elle n'a pas de parties proprement dites, et elle ne peut non plus « faire partie » d'un autre centre personnel (1), précisément parce que son intériorité s'enracine dans la présence efficace d'autres consciences et que toute communion particulière a lieu dans une atmosphère totale.

Section II. — LES ÉTAPES DE LA CONSCIENCE COLLÉGIALE: LE MOI, LE TOI ET LE NOUS.

Nous avons maintenant à reprendre plus en détail l'analyse du devenir par lequel la conscience personnelle triomphe de l'extériorité : après l'avènement du moi, qui assimile les qualités naturelles, elle parvient à la perception explicite du toi, et forme enfin la réciprocité du nous.

46. Le moi de la perception empirique est un paquet de qualités : la perception naturelle de ce moi se fonde sur la ressemblance et entraîne l'imitation.

Comme nous l'avons noté plus haut, il est rare que le moi ne soit pas dégradé par la connaissance vulgaire et réduit à ses qualités. La perception de soi par soi comporte souvent un intervalle qui est le corps ; dans ce qui pourrait être un milieu transparent, il se glisse presque toujours une opacité où naissent les images déformantes. Au lieu d'une intuition qui coïnciderait avec l'acte même de l'existence intime, la conscience de soi compromet sa subjectivité pure dans les prolongements équivoques et semi-subjectifs de la sensation. Le sujet reçoit en effet l'ébauche imparfaite de son intériorité dans le sentiment organique, sous la forme d'impressions cénesthésiques. Puis il se fait rapidement spectateur de son corps et il lui attribue une sorte d'individualité autonome ; il lui délègue une pseudo-subjectivité qui est la conscience cénesthésique elle-même, entourée d'une série d'objets sensibles qui sont censés correspondre à sa sensibilité. Le moi physique est ainsi construit par la personnalité et lui sert de compagnon ; il est pourvu par elle d'aptitudes intimes et de stimulants appropriés, comme s'il était un monde

(1) A l'encontre de ce que croit W. STERN, *Person und Sache*, Leipzig 1906, vol. I, pp. 165 et suiv.

en miniature, intermédiaire entre le centre spirituel de la personne et le grand monde extérieur. Il est le double du moi dans la nature.

Les sensations internes et les sentiments qualitatifs ne sont donc pas à proprement parler la subjectivité pure. A l'origine, ce sont les signes avant-coureurs de la conscience personnelle ; et ensuite, ils deviennent une expression objective de cette conscience, qui essaie de transformer son exil dans la nature en occasion d'explorer et de dominer la nature. Mais à la différence des objets cosmiques, les objets organiques ont une chaleur privilégiée : notre corps représente l'effort par lequel nous nous répandons dans l'extériorité pour en soutenir l'attribution et la rendre nôtre. Derrière tout objet, nous imaginons une substance ; mais derrière les objets organiques, c'est notre moi que nous transférons et dont nous faisons une substance. Nous nous détachons d'un aspect de nous-même et nous l'installons, comme s'il était toute notre subjectivité, à l'intérieur même de la sphère plus vaste des êtres cosmiques. Ainsi élaboré, le sentiment de notre corps nous a permis cette opération inouïe et d'une si étonnante complexité : donner une place à notre subjectivité dans l'ensemble des objets, c'est-à-dire réussir à en faire un sujet-objet. Nous nous reposons si bien sur cette fiction que nous en venons souvent à confondre notre conscience de nous-même et notre corps et à faire de notre moi un groupe de qualités sensorielles. Ribot n'a-t-il pas cru qu'il pouvait ramener presque toute la personnalité psychologique à la cénesthésie ?

S'il en est déjà ainsi de la perception d'une conscience par elle-même, à plus forte raison la connaissance d'une conscience par une autre sera-t-elle exposée à une déviation qualitative, même si ces consciences sont rapprochées par une affinité naturelle. Il est rare qu'un être humain soit perçu et recherché pour lui-même, c'est-à-dire pour son caractère personnel. Veut-on un exemple ? Le charme que beaucoup d'adultes, et peut-être de parents, trouvent au gazouillement d'un jeune enfant, n'a rien à faire avec cet enfant lui-même. Ce qu'on aime, c'est le gazouillement, sans aucun souci de la personnalité embryonnaire qui s'y manifeste. Est-ce même le fait, dans sa particularité spatio-temporelle, auquel on s'attache ? N'est-ce pas plutôt son schéma générique et le réflexe fonctionnel qu'il provoque ? Ce n'est pas l'enfant qui est aimé, c'est la gentillesse de l'enfance. N'importe quel autre bambin, s'il remplit l'office, suffit à produire le même contentement. Une pauvre paysanne exprimait avec une sérénité toute proche de la nature le cynisme de cet amour qui s'attache à une fonction plutôt qu'à un être quand elle déclarait : « Dieu est bien bon : chaque fois qu'il me retire un enfant, il m'en envoie un autre ».

Les rapports interpsychologiques, quand ils n'ont pas d'autre base, entraînent le conformisme, dont le rôle est si important dans le pétrissage de la foule humaine. L'imitation prolonge l'onde d'invention qui est partie d'une personnalité influente; mais il semble aussi que la nature prépare de cette façon un terrain homogène pour la propagation des originalités futures. C'est un palier: il conserve l'acquisition passée, il rend plus facile un progrès nouveau. Dans les deux cas, il montre la pauvreté de l'espèce humaine, sa méthode d'économie. Cette infécondité provoque, à un autre égard, bien du gaspillage et des recommencements sans issue.

47. *Si le moi ne paraît être qu'un événement, c'est d'emblée un événement qui incorpore et juge les autres événements, et qui s'incorpore en premier lieu lui-même comme événement.*

La spatio-temporalité est étroitement liée à la qualité naturelle, c'est en elle que le moi commence par être immergé. Il est d'abord prisonnier de l'événement. Chaque événement, en bousculant l'événement qui précède, déplace du même coup l'état d'âme antérieur et met le moi dans une ponctualité nouvelle aussi caduque que la précédente. Non seulement le moi est obligé de subir cette passivité multiple et chaotique, mais il commence même par n'être qu'une représentation-phénomène, une sorte d'instantané du monde. Il semble qu'il y ait autant de moi que d'instants.

Le phénoménisme de Hume serait conforme à l'expérience si le moi-phénomène n'était une donnée immanente à toute autre donnée. Mais en s'apercevant qu'il est un phénomène on est aussitôt contraint de reconnaître que ce phénomène, à la différence des autres, est compréhensif. C'est un instant qui est perspective d'univers, coupe cosmique. Est-il même aussi fuyant, fragile, sans passé et sans avenir qu'il le paraît? C'est un point-instant qui a la propriété d'apercevoir dans un éclair tous les points-instants, lui-même y compris (1). Cela suffit à détruire sa discontinuité, à ruiner la disparité radicale que Hans Driesch, par exemple, met entre l'« Ur-Ich » et l'« abgeleitet Ich », et même la « Seele ».

Dans la première seconde de son existence empirique et mor-

(1) Sur la liaison de la perspective et de la subjectivité et sur son absence dans le monde des objets purs, voir les notations de Th. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 3^e Auflage, Leipzig, 1926, pp. 83-86 et 108. On remarquera aussi la différence qu'il établit entre les perspectives temporelles et spatiales: celles-ci admettent une certaine extériorité stable de leurs éléments; celles-là impliquent un glissement réciproque des dimensions: tout hier a été un demain; tout demain deviendra un hier.

celée, non seulement l'originalité du moi, son caractère unique et indéfinissable sont déjà présents, mais encore sa continuité et sa totalité virtuelles. Jeté dans la discontinuité il y acquiert fatalement la forme de sa continuité au fur et à mesure de sa présence à l'existence: car il incorpore la nature et assimile nécessairement des qualités. La conscience est incarnée dange-reusement, exposée à la rupture; mais, tant qu'elle dure, elle ne se répète jamais radicalement et elle rend continue en elle-même la nature, qui est pour une part sa matrice limitée et pour une autre son spectacle illimité.

48. *La conscience de soi transforme la généralité spatiale en continuité temporelle par l'assimilation des qualités.*

Si dans le spectacle, les structures de qualités et le cours de la nature sont temporalisés, les qualités prises une à une sont des éléments arrachés à la temporalité par le fait même qu'ils peuvent y être répétés. En ce sens, l'esprit les détache et commence par les loger dans l'espace de la généralité.

Mais, dans la mesure où il incorpore psychologiquement les qualités, le moi transforme leur généralité spatiale en continuité temporelle. Cette action du moi fait de la qualité une expression de la conscience et non plus une impression. Ainsi se révèle et s'affirme la continuité du moi. Il était apparu d'abord comme un phénomène instantané, comme un événement parmi les événements. Mais son acte saisit et subjugué l'événement qui semblait le contenir. La personnalité devient donc continue par l'acte inévitable de l'incorporation ou assimilation qualitatives.

Il y a, il est vrai, deux sortes de continuité. L'une n'est qu'un remplissage imaginaire du vide: ainsi l'ignorant qui étudie l'histoire en sautant les siècles croit avoir une connaissance continue des faits. La continuité est la toile de fond qu'il construit; elle lui donne l'illusion de connaître l'inconnu. Mais à l'inverse de cette continuité homogène, il y en a une qui est pleine et hantée par une multitude; elle est l'âme du devenir; c'est celle-là que le moi se donne par l'assimilation des qualités naturelles, et chaque fois qu'il s'affirme ainsi dans l'acte, il interrompt l'empire suspect de l'image sensible, il détruit quelque chose de la continuité homogène liée à la spatialité coutumière de la nature. Et aurait-il conscience d'une continuité vide s'il n'était d'abord capable de l'autre?

49. *La continuité du moi exige le rejet de la répétition.*

Nous faisons notre continuité; elle est notre œuvre. Nous

sommes obligés de la vouloir, et de la vouloir librement. Nous sommes placés dans une série d'impressions qui sont moins que nous-mêmes, et appelés à former une série d'expressions qui seront plus que notre caractère initial. Notre continuité n'est pas seulement dans la médiation que nous assurons entre le sensible et l'éternel, mais dans l'héritage de nous-mêmes que nous mettons en nos actes: l'appropriation des qualités est un acte qui nous suit, une sorte de nature à son tour, implantée en nous-même par nous-même, et dépourvue désormais de l'extériorité propre à la nature vierge.

Cette mémoire élémentaire qui retient le moi en lui-même au cours de son expansion peut être appelée habitude, à condition de ne pas voir dans la seconde nature qu'est l'habitude une répétition, mais une continuation. Le moi ne se répète jamais sans se perdre. Sa perfection serait d'être tout entier présent avec ses actes passés dans un acte qui serait toujours imprévisible et nouveau. Loin d'associer la vraie continuité à la répétition, il faut les opposer; la répétition des actes dégrade le moi et en brise la ligne perceptible. C'est par la prédominance de l'automatisme que s'affaisse et se scinde une personnalité.

Sans doute les « dédoublements » ont-ils en apparence bien d'autres causes, tantôt organiques, tantôt psychologiques ou sociales. Devant la variété des descriptions cliniques, la sagesse conseille l'éclectisme (1). Mais, quelles que soient les formes de la maladie, elles ont pour caractères communs le développement d'une passivité mentale et l'emprisonnement du psychisme dans des structures par lesquelles il se laisse absorber bien qu'il les ait peut-être construites. En ce sens très large, le moi est donc submergé par la répétition et par l'automatisme.

C'est le fond de vérité qui résistera à toutes les attaques dans les travaux classiques qui, de Ribot à Bleuler, nous ont appris à considérer les maladies de l'esprit comme des relâchements de l'association. Toutefois la subjectivité psychique n'est pas à proprement parler divisée en son fond par l'automatisme; le moi est refoulé par des groupes d'idées inassimilables ou discordantes, il interprète de façon délirante un complexe psycho-organique dont il a perdu la maîtrise: s'il manifeste ainsi son épuisement, il affirme encore par là même sa survivance. La discontinuité peut assiéger le sujet, elle n'envahit que le sujet-objet. Elle compromet et elle désagrège l'œuvre de la personification plutôt qu'elle n'en supprime l'acte radical. Car tant que demeure une mentalité, c'est-à-dire une objectivation du moi,

(1) La pathologie du moi social, par exemple, a donné lieu à des études brillantes mais tout aussi partielles en réalité que celles de Charcot. Je songe à J. ROYCE, *Studies of Good and Evil*, N.Y., 1918, p. 176; et à Ch. BLONDEL, *La conscience morbide*, Paris, 1914.

le sujet est encore présent à lui-même et au monde; il garde sa vocation dans sa misère (1).

50. *La personnalité n'a pas besoin de limite pour exister; au contraire, la singularité de la conscience ne devient tout à fait réelle que si elle est universelle.*

L'autonomie du moi ne pourrait se réaliser par l'individualisme solitaire. On ne peut réussir à n'être que pour soi et par soi, serait-ce pour la simple raison qu'on ne peut réussir à s'empêcher d'être connu, haï ou aimé. Sans doute y a-t-il à chaque palier de l'univers une tendance à la sécession paresseuse, à la satisfaction inerte et même au repos dans l'inconfortable et l'intolérable. Mais le moi ne peut accomplir son destin à la faveur de cette inclination générale vers la limite, qui ne lui est pas essentielle. C'est tout à fait à tort qu'on a cru à la nécessité d'un intervalle pour l'existence personnelle; la caractéristique centrale et indéfinissable qui fait chacun de nous n'a rien de commun avec une limite matérielle. De même, la communion avec une autre conscience, du moins dans l'amour, n'a pas de point d'arrêt, mais elle est la chute du barrage naturel qui isole la conscience. Il n'y a d'intervalle que dans la nature et dans le type de connaissance qui s'adresse à elle, c'est-à-dire dans l'objectivité des perceptions et des concepts.

La nature d'où le moi surgit lui est donnée à contempler et à assimiler. C'est une réalité équivoque, qui est pour une part un spectacle et pour une autre part un incorporable. La nature est donnée à avoir et elle est donnée à être. Par le fait qu'il s'éveille en elle à chaque instant, le moi contracte une alliance avec la solitude, la déréliction et la mort. Un élément de limitation matérielle prépare sa confection même; cette phase initiale et récurrente, cette extériorité insistante, sont à la fois une grande menace et une espérance pour lui. Elles l'empêchent de trouver au niveau de l'individualité séparée le salut auquel il aspire et la plénitude de l'expérience.

Toutefois, même dans les êtres naturels, la particularité d'un objet ne devient tout à fait réelle que si on supprime les limites de cet objet. Cette dissociation de l'individualité et de la limite va contre les habitudes de pensée élémentaires; elle est pourtant nécessaire au progrès de la science. Une tendance

(1) Cette permanence du moi est bien observée par M. MIGNARD, *L'unité psychique et les troubles mentaux*, Paris, 1928, et par T.K. OESTERREICH, *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich*, Stuttgart, 1928. Leur monadisme ne semble pas tenir suffisamment compte, il est vrai, du développement et de la durée inhérents à la vie subjective.

d'esprit regrettable a retardé longtemps les progrès de la cytologie en accordant plus d'importance qu'il ne convenait à l'existence d'une membrane périphérique. N'est-ce pas elle peut-être encore qui tente d'arrêter de nos jours la microphysique? A plus forte raison, la conscience doit-elle être débarrassée de ce mirage. La particularité des êtres de la nature n'est jamais complète; elle n'est qu'un aspect compensé par la rencontre de la généralité ou par l'opposition d'autres particularités. Mais le moi, échappant aux appartenances naturelles, n'a plus de frontières à redouter. Il peut faire des obstacles qui lui surviennent une suppression de ses limites et non une limite nouvelle.

L'universel est la capacité d'étendre la présence d'une conscience à toute la réalité, et de se rendre présente toute la réalité, selon une perspective singulière. Universel et personnel sont deux notions inséparablement unies à la conscience humaine.

Le général n'est que la présence d'un intervalle, c'est-à-dire d'une absence. La détermination du général suppose toujours une exclusion, une négation de la réalité. Même si, en un certain sens, elle s'étendait à toutes les réalités sous la même forme, une généralité ne serait pas universelle, puisqu'au lieu de pouvoir tout inclure en restant elle-même, elle devrait exclure quelque chose pour rester elle-même; et elle s'anéantirait dans le cas contraire, incapable de supporter une profusion ininterrompue.

Soutenir que l'universel n'est que la somme ou la synthèse des aspects généraux est erroné. Car en additionnant des ressemblances et des lacunes, on n'obtient rien. Une objectivité qui s'élargit n'équivaudra jamais à une subjectivité, ou à une intersubjectivité. Elle ne ferait que rendre plus sensible encore la nécessité d'une contrepartie positive de son être, c'est-à-dire l'existence d'une singularité et finalement d'une communion.

51. L'autre n'est pas une limite du moi, mais une source du moi.

L'analyse des premiers développements de la conscience infantine prouverait sans doute que c'est à l'intérieur d'une perception d'autrui que se déploie la conscience du moi: le jeune enfant se situe par rapport à sa mère, à son entourage immédiat, il se révèle dans un cercle qui le dépasse. C'est ce qu'a dégagé l'un des premiers J.M. Baldwin, dont il convient de rappeler à ce propos l'idée maîtresse. Le développement mental passerait par trois phases. A l'état initial, ou « projectif », l'enfant connaît les autres avant de les distinguer de

lui-même; puis, à l'étape subjective, il acquiert un sens distinct de sa propre existence; enfin, sous forme « éjective », il conçoit les autres d'après lui-même.

En partant d'une conscience solidaire qui ignore encore sa propre individualité et vit avec autrui avant de discerner ses propres états psychiques ou physiques, Baldwin renversait complètement l'ordre traditionnellement accepté au sujet de la perception des êtres extérieurs. Il ne donnait plus au raisonnement par analogie tel qu'on le définissait d'ordinaire une place essentielle. Toutefois, il réservait un rôle fondamental à l'imitation motrice (1), et par là à une forme de recherche analogique qui ne va plus du moi à autrui mais d'autrui au moi, ou, plus exactement peut-être, du groupe à l'individu. La conscience projective considère d'abord toute la nature comme confusément animée, sans y faire la distinction des personnes et des choses; celle-ci s'acquiert cependant assez vite, car l'enfant remarque le caractère plus incertain et capricieux du comportement des personnes. En second lieu, quand le dualisme de l'objet et du sujet commence à s'établir, c'est d'une manière pour ainsi dire collective que l'enfant découvre sa subjectivité; il imite les réactions du milieu social où il baigne, et la conscience de lui-même qui s'éveille en lui à ce moment est celle du moi vivant dans le groupe. Puis il construit le monde: c'est la représentation « éjective », telle qu'elle peut découler de la connaissance rudimentaire qu'il a déjà de lui-même; il aura tendance à comprendre les autres personnes et la personnalité en général d'après sa propre expérience, et c'est pourquoi il n'atteindra que l'individualité sociale et pratique d'autrui.

Mais la représentation de soi et celle d'autrui qu'il a acquises vont continuer à évoluer et à s'affiner parallèlement: le monde éjectif va enrichir le monde projectif du début et le circuit recommencera indéfiniment. Ainsi en arrivons-nous à la notion du monde humain de l'âge adulte; ce ne sera pas sans avoir passé au préalable par plus d'une crise de croissance mentale. Car l'enfant qui grandit se heurte aux résistances des gens et des choses; il doit réfréner ses poussées de fantaisie illusoire ou d'individualisme impuissant et de révolte. L'établissement d'une perception fine d'autrui et de lui-même, la croyance nette au dualisme de l'âme et du corps sont des conquêtes laborieuses (2).

(1) Certains auteurs ont utilisé en ce sens le schéma moteur de Bergson, en le combinant à ses vues bien connues sur la sympathie intuitive. La donnée externe pénétrerait progressivement dans le moi au fur et à mesure que nous traduirions en mouvements une intuition d'abord globale. Voir G. FINNBOGASON, *L'intelligence sympathique*, Paris, 1914.

(2) *Interprétation sociale et morale des principes du développement men-*

Baldwin a eu le grand mérite d'attirer l'attention sur le problème de la perception d'autrui, constamment sacrifié jusqu'alors à celui de la connaissance du monde matériel. Il a, d'autre part, mis en évidence une certaine priorité chronologique de la conscience d'autrui par rapport à la conscience de soi. C'est par là qu'il dépasse les doctrines de l'analogie, et même de l'imitation, auxquelles il fait ensuite une trop large part dans le développement mental.

Il est vrai qu'il donne pour arrière-plan à l'imitation un désir de continuité spirituelle et d'ascension vers la beauté suprême. L'imitation est parcourue dès lors par une force qui la transcende et qui diversifie ses formes: si elle commence par n'être que la recherche organique d'un stimulus favorable et la persistance d'un mouvement, elle devient de plus en plus libre au fur et à mesure que nous nous élevons dans l'organisation psychique et sociale. Il y aurait un parallèle à établir entre la fonction qui lui est assignée et celle qu'une autre philosophie, pancaliste à sa manière, celle de Ravaisson, attribuait à l'habitude.

Au total, pour Baldwin, l'une des sources du moi est le toi. Toutefois nous ne pouvons nous contenter de son analyse, qui est trop exclusivement bornée à la description empirique de l'individualité naturelle. La personnalité telle qu'il la conçoit s'affine et se dégage à partir du groupe communautaire; mais s'affranchit-elle jamais de la sujétion à une généralité? Sans doute la personne d'autrui est-elle souvent dans l'enfance un système de qualités objectives à utiliser: la perception est alors un signal qui déclenche des réflexes ou des tendances intéressées. Mais si l'enfant ne percevait jamais autrement autrui, il aurait conscience du *soi* et non pas conscience du *moi*. Par intermittences au moins, il faut qu'il découvre la priorité bien-faisante d'unicités absolues et la conscience de sa propre unicité se développe aussitôt dans cette intuition nourricière. Elle lui est donnée dans sa bipolarité inévitable: un moi empirique qui cherche son idéal dans un toi, tandis que celui-ci protège l'originalité du moi positif et en promeut la libre subjectivité. Nous insisterions donc beaucoup plus que ne le fait Baldwin sur l'intuition libératrice qui se manifeste à un certain moment de l'activité projective. Sans nier l'importance auxiliaire des distinctions qualitatives, ne faut-il pas les dépasser pour arriver à la perception d'autrui et du moi véritable? La connaissance personnelle est obtenue par des médiations naturelles mais elle ne s'y réduit jamais. Un sujet n'est une personne que,

tal, traduction G.L. Duprat, Paris, 1899. On trouvera un excellent résumé sur le point qui nous intéresse dans un autre ouvrage du même auteur, *History of Psychology*, N.Y., s.d., vol. II, chap. VII, pp. 134 et suiv.

si, traversant l'objectivité brute propre au savoir animal, il en vient à prendre la subjectivité même pour objet, c'est-à-dire à connaître autrui et à se connaître comme un centre qui est au delà de la qualité. A ce moment, il abolit la nécessité de l'objet pour le sujet: en principe, il cesse d'avoir besoin d'une extériorité pour être conscient d'un ordre subjectif et pour l'accomplir. Sans doute recourra-t-il encore, en fait, aux médiations qualitatives, parce qu'il est incarné; mais ce sera en imposant à l'objectivité de nouvelles fonctions qui ne sont plus de la nature; il introduira par exemple dans le mode primitivement homogène et indifférencié de l'objectivité animale, la distinction de la chose et de la personne, grâce à laquelle le moi et le toi dépassent la qualité, tandis que celle-ci se dépasse elle-même dans la finalité intérieure qu'elle reçoit en eux.

52. *Se vouloir soi-même, c'est vouloir au moins obscurément un toi. C'est pourquoi le secret du rayonnement spirituel provient de ce que chacun découvre dans une personnalité influente un aspect de son moi idéal qu'il ignorait.*

La conscience du moi repose sur des bases fragiles dont l'indépendance relative et préalable n'est pas douteuse: choc centrifuge de la nature, tendance des individus à la dispersion. A chaque étage de ses réalisations, l'existence est à la fois originale et caduque. Mais l'étape du moi est particulièrement importante. En un sens, on ne peut la transcender: car se vouloir soi-même c'est déjà vouloir d'autres êtres que soi, même si on essaie de s'en affranchir. L'au-delà du moi est lié au moi. La révélation de l'*enjoyment* est suspendue à un acte transitif.

Le moi peut tenter d'accomplir seul sa destinée et c'est dans cet effort que son indépendance préalable consiste; mais il ne peut réussir cette volonté antécédente que dans une volonté conséquente de communion. Ce qui rend possible la volonté antécédente même, c'est la volonté conséquente qui en rend impossible la séparation complète. En somme, la sécession individuelle, toujours possible *in voto*, ne l'est jamais *in re* (1).

Le moi peut être conçu sans le secours d'une limite ou d'un non-moi, mais il ne peut en revanche être conçu sans un toi. Or il ne s'agit dans cette relation ni d'une antithèse, d'un *Ansloss*, comme dans la philosophie de Fichte, ni d'un Autre menaçant à la façon de Kierkegaard, ni enfin d'une juxtaposition

(1) La contingence des destinées n'est pas en cause ici, ni le fait qu'un ordre harmonieux et supérieur n'est jamais contenu dans les états inférieurs et élémentaires de la conduite. Une humanité égoïste est, hélas, tout à fait concevable,

ou d'une « parathèse » comme dans la perception indifférente. Dans la communion personnelle, l'idée transcendante du moi comprend le toi lui-même et c'est lui qui la fait être à son tour. Cette coïncidence des consciences n'a rien à voir avec l'exemplarisme classique. Elle est dans la ligne de l'intuition paulinienne, quand l'apôtre proférait cette parole déconcertante pour l'idéalisme grec, que « vivre, c'était le Christ ». Être, connaître, aimer deviennent alors synonymes. Ainsi s'explique l'influence spirituelle exercée par les personnalités d'élite. L'examen des biographies célèbres est à cet égard instructif. La sympathie quasi-universelle dont Newman, par exemple, avait le secret et qui n'était due de sa part à aucun procédé publicitaire, à aucun prosopopisme qualitatif, a été pour beaucoup de critiques un fait incompréhensible. Mais si l'on consulte le témoignage des amis de Newman, si différents de lui par l'âge, la situation, les croyances, on s'aperçoit que chacun découvrait en lui son propre moi idéalisé. Il leur offrait l'intuition de ce qu'ils souhaitaient être au fond de leur âme. A son insu et au leur, ce moi caché, purifié, se dégageait de leur rencontre et c'est pourquoi ils avaient pour lui une attirance invincible. Il portait en lui un aspect d'eux-mêmes qui était plus réel que leur moi quotidien, et dont ils avaient vécu jusqu'alors séparés. Ce moi inconnu leur avait pourtant été familier du premier coup; il était à la fois plus nouveau et plus ancien que tous les masques de l'existence ordinaire. Et cette identité n'empêchait pas leur ami d'être tout à fait différent d'eux: il ne développait, ni dans son existence extérieure, ni dans sa vie privée, le canevas de ce qu'il leur apportait; ce n'était pas un événement ni une qualité ou un exemple qui les attachait à lui: c'était quelque chose qui n'existait que dans la perspective de leur rencontre.

Aussi serait-il d'une psychologie trop facile d'expliquer les faits de ce genre par une imitation. La communion des consciences ne consiste pas seulement dans une sorte d'admiration pour une qualité dont l'ami serait mieux pourvu que nous et en présence de laquelle nous nous sentons stimulés à un effort d'acquisition ou de copie. La véritable intimité et le bouleversement qu'elle apporte sont bien autre chose qu'une émulation de camarades ou que l'hypnose exercée par le moi le plus fort sur un moi plus faible. Le mécanisme banal de l'admiration (aidé de l'amour-propre, de l'humiliation, etc...) qui accompagne les cas d'imitation morale ne joue pas du tout en la circonstance. L'amour n'est pas une exhortation, mais une complicité soudaine et irrésistible. On ne peut se contenter sur ce point du langage de Bergson sur la valeur contagieuse de l'exemple, malgré son admirable analyse de la persuasion et de l'en-

traînement provoqués par la personnalité des mystiques. La meilleure preuve en est que la perception du moi idéal dans le toi est jusqu'à un certain point indépendante de la valeur morale du toi et du moi empiriques. N'est-ce pas un thème bien connu que celui de la rénovation possible que l'affection établit entre des êtres coupables ou déchus? De même, la générosité qui rencontre les yeux de la détresse en est reconfortée autant et parfois plus qu'elle ne reconforte. Il n'y a donc pas une qualité en réserve dans le psychisme individuel qui se transmettrait à un autre psychisme. Le transit des états d'âmes tout faits n'expliquerait pas l'actuation réciproque qui fait apparaître l'image éternelle de la conscience. Ce ne sont pas seulement les fins d'autrui que le moi est amené à favoriser, à faire siennes. L'introception est plus profonde que ne l'a cru W. Stern: c'est autrui même qui devient l'idéal du moi et qui s'intègre à son essence.

53. *Dans le moi idéal, il y a toujours la présence voilée ou la construction symbolique d'un toi.*

Dans son poème *The Blessed Damozel*, Rossetti pose une question bien curieuse, d'où il semble ressortir que l'identité de chaque personnalité est en un certain sens dans une autre personnalité:

*Shall God lift
To endless unity
The soul whose likeness with thy soul
Was but its love for thee? (1)*

La découverte du moi idéal dans le toi est un problème hérissé de difficultés. Reprenons la genèse des notions à leur début. Le fait primitif de la relation réciproque est la promotion d'un moi positif par un toi (ou sa création s'il s'agit de notre rapport à Dieu). Cette influence reçue modifie l'être du moi positif et par conséquent son intentionnalité. Il s'ensuit une modification de l'idéal qu'il se fera de lui-même. La réponse libre que la conscience individuelle se donne dans l'existence est à son tour la source d'un idéal d'activité où s'exprime son attitude en face des autres centres de conscience. Toutes ces formes d'idéal constituent donc ou bien la conscience d'une

(1) Au mot *likeness* je substituerai volontiers celui de correspondance, bien qu'il soit trop faible, ou celui d'identité, bien qu'il paraisse trop fort. Tous deux nous mettent au moins sur la voie, tandis que la notion de ressemblance nous en détourne.

origine ou bien celle d'une destination collégiales du moi. Mais si, au lieu de se diriger intentionnellement et immédiatement vers le toi, la conscience le fait indirectement dans la représentation d'un moi idéal, c'est, en certains cas, parce que la réception du toi est encore voilée; en d'autres cas, c'est que le moi se donne une construction symbolique des altérités qu'il veut promouvoir. Sous un autre aspect, enfin, le moi idéal est l'anticipation de ce qu'une autre personnalité veut que le moi positif devienne par lui-même. Ces hypothèses sont d'ailleurs complémentaires; et en elles toutes se traduit le fait que l'existence d'un sujet enveloppe toujours un minimum de conspiration réciproque.

Le moi idéal rend compte, en outre, d'un certain nombre de traits propres à la personnalité incarnée et à la médiation de l'objectivité dans son développement. Voici les principaux :

1) L'inégalité initiale et l'unilatéralité réelle des initiatives individuelles. Chaque conscience peut inaugurer vraiment des commerces interpersonnels et prendre de l'avance sur ses partenaires humains. Toute initiative, même sur le plan des relations humaines, entraîne un minimum de réponse efficace, mais elle peut rester bien loin d'un maximum: et c'est cette situation médiane qu'exprime le moi idéal, placé entre l'individualité positive et le toi.

2) Le risque d'illusion, pour celui qui perçoit autrui, et le risque d'inertie ou d'hostilité dans la réponse d'autrui, montrent que les consciences peuvent s'ouvrir ou se fermer dans une large mesure à l'accomplissement progressif d'un état collégial. Ce fait encore s'exprime par la notion ambiguë du moi idéal, qui traduit l'ambiguïté même de la réalité.

3) Bien qu'il y ait un collège métaphysique des esprits en Dieu, notre universalité éternelle n'est pas toute faite. Si un germe de communion totale est inséparable de la condition personnelle, chaque essence est éternellement vouée à se développer librement et en particulier à inaugurer ses interactions mondaines. En effet la réponse que l'essence se donne fait encore partie d'elle-même, et elle est contingente. Cette situation s'exprime de nouveau par la médiation du moi idéal.

4) Enfin, quoi qu'elle fasse, l'essence est prévenue par la puissance de Dieu: dans l'avenir, c'est-à-dire dans le don de Dieu, tous les possibles de l'existence humaine sont donnés. Ces possibles supposent un cadre de relations objectives, une nature intelligible, qui prend place dans le développement idéal du moi. Nous sommes sûrs de trouver dans l'avenir un ordre de médiations et de valeurs où nous travaillerons à la promotion de l'ordre personnel. Ainsi projetons-nous l'objectivité que nous avons à traverser, dans un moi idéal qui nous avertit de

notre isolement naturel et de sa suppression dans les communions futures.

54. *Le moi idéal est le lieu métaphysique de tous les toi et son unité manifeste une continuité de l'essence personnelle.*

Alors que les relations humaines sont sporadiques et que les *toi* y sont multiples, le moi idéal a cependant une forme d'identité: les différents êtres avec lesquels le moi entre en contact ne le brisent pas; ils lui sont toujours présents au moins en puissance, car ils sont inséparables de son histoire. Le moi idéal est un cadre constant de l'expérience psychologique. L'idée d'une brisure continuelle du moi répond à une erreur de l'imagination sensible qui croit que les variations d'intensité et de contenu dans un rythme de durée sont analogues aux déplacements spatiaux de molécules impénétrables.

Cependant, s'il n'y avait pas de *toi* divin, le moi positif et, à plus forte raison, le moi idéal n'auraient que l'unité de formes contingentes, exposées à la rupture de la mort, et compatibles avec l'incohérence du contenu des actes psychiques. Nous ne serions que l'unité composite et sédimentaire de toutes les alluvions qui ont résulté de notre contact avec les autres esprits, et le système entier de ces esprits formerait un collège sans avenir garanti, une coïncidence accidentelle de lignes psychiques. Comment même dans ces conditions l'essence du moi pourrait-elle lui paraître unique et continue? Il n'y aurait que des variations infinies sans thème obligatoire auquel on pourrait les rapporter. Le moi serait un faisceau d'intersubjectivités momentanées: on retrouverait en lui la pluralité horizontale de ses éléments collégiaux, mais finalement son ipséité ne s'évanouirait-elle pas?

Il nous est donc impossible, dans l'analyse même de la réciprocité humaine, de ne pas parler du destin transcendant de la conscience; c'est Dieu qui lui donne une identité et qui fixe éternellement son essence. Aussi comprend-on que le moi idéal ait été considéré en définitive par les Pères de l'Eglise comme une image de Dieu et que d'après eux nous ne puissions nous unifier qu'en un autre qui est notre fin suprême (1). L'image, étant divine, ne peut jamais être complètement ternie: Clément d'Alexandrie et beaucoup d'autres la ramènent à une idée éternelle qui est différente pour chaque âme humaine. De ce point

(1) Leur doctrine s'appuie sur le récit de la création dans la Genèse. Ils distinguent en outre l'*imago Dei* de la *similitudo Dei*; la première est innée, la seconde acquise. Cette distinction n'a d'ailleurs aucune garantie exégétique.

de vue, l'identité d'un homme n'existe pas radicalement en lui, mais dans la divinité qui lui donne la spontanéité même; il n'y a plus de différence absolue entre le moi idéal ou sur-moi et le toi divin; ils sont l'aspect irremplaçable et total que Dieu a voulu spécialement nous donner de Lui-même et qui nous crée.

55. *La communication totale des consciences est possible et elle ne supprime pas, mais accentue leur intériorité respective.*

Trouver la « machine à lire les pensées », serait-ce détruire la conscience de soi? Serait-ce transformer l'humanité en fourmilière, où aucun individu ne subsisterait pour lui-même parce qu'il aurait perdu la possibilité de s'isoler et de garder son secret?

Il est certain que le domaine public et le domaine privé sont des rivaux: toute invasion de l'un est un retrait de l'autre. Il faut pourtant éviter de transporter les faits de la nature et les relations juridiques dans l'analyse du rapport personnel. La connaissance curieuse ou maligne a pour corrélatif la stratégie défensive de l'opacité et de la dissimulation psychiques. Les consciences dans le monde sont masquées, mais le masque n'est pas la personnalité et l'anéantissement du personnage ou sa mise en transparence sont nécessaires à la perception mutuelle. La communion n'a pas de limites, et si elle aboutissait à une co-présence totale, nous n'aurions aucune raison de penser que l'intimité du moi disparaîtrait; nous avons au contraire toutes les raisons de croire qu'elle serait plus profonde puisqu'elle serait une stimulation de la différence.

L'idée de perspective réconcilie la communicabilité et l'incommunicabilité, car on ne peut se mettre consciemment au point de vue d'autrui qu'en gardant le sien. Seule disparaîtrait la forme de conscience de soi qui prétend se passer d'autrui. Mais il est possible d'avoir conscience de soi pour soi et par soi en la volonté même d'autrui et pour autrui. Dans la personnalité, qu'elle soit agissante ou recueillie, la conscience de soi est un halo permanent. Les formes les plus riches de l'attention nous montrent que l'esprit cesse de se considérer comme un centre d'intérêt exclusif quand il se donne à une grande tâche et qu'il s'absorbe dans l'idée qu'il contemple. Mais la personnalité qui sacrifie son égoïsme et l'hyperconscience de ses qualités, arrive enfin à voir sa vraie place et à se connaître exactement. La conscience de soi peut sembler éteinte à un regard superficiel, parce que la première étape du progrès est le renoncement au moi qualitatif et que dans les tâches matérielles ou intellectuelles cette étape semble suffire à la bonne exécution

du travail. Mais il ne faut pas juger sur ces demi-mesures. La tâche la plus synthétique de l'esprit n'est ni l'action sur la nature ni la contemplation des idées impersonnelles. C'est une perception interpsychologique. Non seulement la conscience de soi n'est pas exilée dans les pourtours de l'attention, mais en un certain sens, l'actualité parfaite l'accentue; au soi se substitue le je, à la connaissance vague du moi par l'égoïsme, la précision formelle de la conscience qui sait à quels vœux elle est liée.

On pourrait même soutenir que si le moi séparé est voué à la disparition, il ne disparaît pas véritablement et renaît sans cesse comme une virtualité. C'est un principe de mort dans la nature, mais il est perpétuellement relevé par la communion. Car il ressuscite au fur et à mesure qu'il meurt à son isolement et aux limites de l'extériorité. L'échec est immortalisé par le don; et le moi, qui doit à cet échec de ne pouvoir s'achever, lui doit aussi de pouvoir recommencer. La limite y est ainsi devenue digne de subsistance.

La possibilité d'une communication totale des consciences est un point si important que nous devons nous y appesantir et l'aborder encore par un autre biais. Dans la perception intersubjective, le contenu des consciences passe de l'une à l'autre; et, par conséquent, à cet égard, la personnalité est communicable. Fort bien, dira-t-on; mais la forme même de chaque centre personnel doit être absolument incommunicable sous peine de confusion; ce qui m'est propre ne peut être aliéné; et s'il l'était, je cesserais aussitôt d'exister en tant que personnalité distincte. Tel est l'argument du sens commun à propos de la perception d'autrui. Mais le sens commun est superficiel et il se trompe. La vérité est en effet que la forme elle-même du moi peut se communiquer sans dommage pour lui. *Car la communication est un acte et tout acte est un changement*; or le moi qui se communique est voulu dans sa forme par le moi en lequel il est reçu; il ne peut être donné à la connaissance d'autrui que s'il est voulu par lui en même temps. Percevoir une conscience personnelle, c'est vouloir son originalité: les deux choses n'en font qu'une. Je ne m'identifie à l'autre que si je le promeus; son vouloir propre est mien dans la mesure où je veux qu'il lui soit propre. La différence de direction dans les causalités du toi et du moi n'a nullement pour conséquence que le toi et le moi soient formellement incommunicables. On a méconnu cette vérité parce qu'on n'a pas compris que, pour la conscience, devenir immanente à une autre conscience, c'est être promue par elle et la promouvoir.

Les corollaires de cette thèse fondamentale sont d'une importance extrême, puisqu'ils nous font comprendre comment les

esprits peuvent être continus tout en étant hétérogènes. En outre, un rapport étroit apparaît entre la perception des monades et leur influence réciproque. Le première contient déjà le problème que pose la seconde. Leibniz, au contraire, examinait en somme le problème de l'influence sans s'arrêter à celui de la perception. Et ce qu'il y a d'inacceptable dans l'idée si profonde d'une harmonie préétablie provient, pour une grande part, de cette négligence psychologique. Hamelin, qui pose la question de la même manière (1), dissimule mal l'embarras qu'elle lui donne. Il voudrait tirer la monade de son isolement, mais il n'ose le faire. Il localise le débat et se borne à déterminer les relations de la conscience de l'univers (il entend par là de préférence la conscience divine) avec la liberté de l'individu. Comment, se demande-t-il, l'initiative d'un être dépendant retentira-t-elle sur la conscience de l'univers et sur l'univers, sans influence réelle, sans transitivité, et dans le respect du déterminisme total? Il répond: ou bien l'individu agira ainsi que la conscience de l'univers l'a prévu, et son acte coïncidera alors avec elle; ou bien il agira au delà et à l'encontre des prévisions de cette conscience, et il ne restera à celle-ci que la ressource de ratifier son acte contingent, de le faire être à son tour pour elle; ainsi encore l'harmonie des substances sera sauve, le monde et la conscience du monde auront la même loi.

Mais l'argumentation est spécieuse, et le pluralisme risque de faire sauter un édifice si laborieusement construit. On suppose admis que le moi peut percevoir le foi: or cette admission est gratuite dans le système. C'est même une donnée d'une nouveauté inouïe, que rien ne prépare. Pourquoi ne l'avoir pas examinée de plus près? On aurait constaté qu'elle contient déjà le problème de l'interaction des monades, et que celui-ci ne peut être étudié seul ou d'abord, sans qu'on risque de transformer les rapports personnels en problèmes de mécanique. C'est donc à la perception intersubjective que nous sommes renvoyés; faute de l'avoir considérée en face, Hamelin laisse l'impression d'avoir eu recours à des expédients qui ne peuvent convaincre le lecteur. S'il avait consenti à faire ce travail psychologique d'apparence insignifiante, n'aurait-il pas enrichi et redressé l'analyse finale de son Essai?

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^e édit., Paris, 1925, pp. 497-501. On en est d'autant plus étonné qu'il était sur le point de considérer, p. 491, la représentation d'une autre conscience comme un cas particulier du « problème général de la communication des êtres ».

56. *La conscience explicite du toi suppose finalement la perception du nous.*

J.E. Mac Taggart soutient que l'essence de l'amour est la conscience d'une spéciale appartenance ontologique de l'amant et de l'aimé (1). C'était en somme la position d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon: il y proposait le mythe d'un être humain coupé au milieu par le démiurge et partant en quête de la moitié dont il est séparé. L'aspect mythique mis à part, cette opinion a toujours rallié le plus de suffrages, qu'il s'agisse de saint Augustin, de saint Thomas ou de Hegel.

Resterait à déterminer la nature d'un lien qui n'a certainement pas pour effet une confusion des psychismes. Le *nous* est produit comme un résultat, et pourtant il est reçu comme une donnée. Il est l'un et l'autre: quand on le produit on s'aperçoit aussitôt qu'il était présent en puissance. Il se trouvait déjà dans la solitude comme une pierre d'attente et par l'effet d'une complémentarité éternellement attentive à se réaliser. Le moi, pour s'accomplir, appelle obscurément un toi encore inconnu: cette orientation indéterminée n'est évidemment pas une perception collégiale, car ce mot ne convient pas à une impulsion préparatoire et imprécise qui aime *sin saber à quien*. Mais quand la réciprocité commence à être explicite, elle déplace les champs d'action et de connaissance isolés. L'intériorité de chaque conscience reçoit alors ce qu'elle retire à l'extériorité des perceptions naturelles. Le moi ne vit plus en lui-même ni même dans le toi, ce qui implique une distance à résorber, mais dans le nous. L'élément caractéristique est, dans ce processus, la modification effective du vouloir par suite d'une présence d'autrui. Le toi est-il l'objet du moi, ou bien en est-il la subjectivité même? Ces deux conceptions sont à la fois vraies et insuffisantes, puisque la relation où tous deux se trouvent n'est plus finalement le moi ni le toi mais le nous. La distinction première du sujet et de l'objet sous sa forme initiale est alors dépassée et abolie. Le véritable sujet et le véritable objet du moi sont dans le toi, mais plus fondamentalement encore dans le nous vers lequel ils tendent l'un et l'autre. Dans cette communauté, le moi se distingue comme passif et comme actif; de même le toi sera double à cet égard, et apparaîtra tel au moi: ils seront percevants et perçus, agissants et agis. Mais la conscience de ces fonctions se produira à l'intérieur d'une puissance de juger qui n'est plus celle des esprits isolés, puisqu'elle est celle du nous que leur union a formé. C'est une sorte de division prismatique que l'analyse apercevra aussitôt

(1) *The nature of Existence*, Cambridge, 1927, vol. II, p. 154.

dans l'état collégial. Il y en a une seconde. Se sachant exposées aux reprises de l'individualisme, les consciences personnelles s'apparaissent dans le nous comme empiriques ou comme idéales selon qu'elles se considèrent à l'état séparé ou à l'état de communion. L'empirisme n'est en somme que la limitation de l'expérience aux hasards et à l'extériorité de la nature. L'identité paraît idéale à la conscience selon la nature qui est soumise à la solitude et à l'automatisme.

La perception du toi révèle donc au moi la distance qu'il peut avoir avec lui-même. Corrélativement, c'est parce que nous aimons autrui que nous distinguons en lui un fond d'être immaculé et immanent à ses souillures même: en ce qu'il dira et fera, nous verrons ce que la perception banale n'aperçoit pas. Mais cette dualité introduite dans le moi et le toi n'est en aucune façon un dédoublement de la personnalité et une rupture de la collégialité; elle en est bien plutôt la consommation. Car elle tend à réunir ce qu'elle distingue et à supprimer un écart, c'est-à-dire à renouveler mutuellement les esprits dans un *nous* qui ne se développe en eux comme un principe distinct que s'il surgit à chaque instant du croisement de leurs initiatives, et ce croisement révèle une sorte d'harmonie préétablie qui montre déjà en notre destinée humaine l'acte d'un ordonnateur éternel.

Aussi la réciprocité est-elle autre chose qu'un contrat, bien qu'elle en ait l'apparence. Elle est un statut de confiance initiale et un appel à un don complémentaire dont le contrat n'est tout au plus que la conséquence. En outre, si l'engagement contractuel est destiné à suppléer les défaillances, tant qu'il y a réciprocité, la pensée d'une promesse est par elle-même étrangère. La communion est un état métaphysique dont le contrat n'est qu'une ratification rendue nécessaire ou souhaitable par suite de la condition naturelle. L'intersubjectivité du *nous* peut s'affermir dans les protections extérieures, mais elle ne peut en résulter.

57. *Dans la réciprocité, il n'y a plus de moi ou de toi proprement dits, mais un nous qui les élève et les stimule en empêchant le retour à l'individualité séparée.*

La relation du moi au toi peut prendre plusieurs formes (1).

(1) Sur les différentes relations du moi au toi et sur les formes du *nous*, on peut consulter en langue française les riches analyses de R. LE SENNE : *Introduction à la philosophie*, Paris, 1939, chap. IX, où, à propos de l'accord des esprits, il distingue la communication, la collaboration, le concert et la communion; — *Traité de morale générale*, Paris, 1942, pp. 542-545 (la relation du moi et du toi est comparée avec originalité à celle de frères

A son pôle inférieur, le *nous* est une représentation naturelle qui n'intéresse pas la réciprocité aimante et n'établit qu'un lien extrinsèque entre les consciences. Il en est ainsi, par exemple, si je prétends situer mon moi par rapport au vôtre dans l'espace, en imaginant que votre esprit et le mien y sont contenus ou déterminables à la façon d'objets physiques. De ces relations-là, il serait vrai de dire avec Boèce qu'elles n'attribuent rien à la réalité; car ce sont des rapports spectaculaires et la réalité qu'elles sont censées recouvrir ne l'est pas. Elles concernent les corps et n'ont qu'une apparence illusoire de visée psychologique. A travers le *nous* de localisation, s'exprime pourtant parfois la conscience d'un rassemblement psychique qui est l'attitude tantôt résiduelle tantôt inchoative d'un commerce entre les personnalités incarnées.

Plus intéressantes seraient les formes différenciées de la communication interconsciente: offrandes ou résistances des individus à l'intérieur d'un champ opératoire commun en lequel s'échelonnent toutes les nuances de la rencontre, depuis la réticence hostile du moi et du toi ou leur guerre déclarée jusqu'à leur dévouement illimité l'un à l'autre en vue d'une même fin objective qui explique leur rencontre. La nomenclature de ces *nous* serait immense puisqu'on y trouverait l'analyse de toutes les situations biosociales. Toutefois, ce ne serait pas encore à vrai dire le *nous* de la réciprocité personnelle. Dans la communication, la tâche objective à accomplir est au premier plan, et même si les associés se prêtent en quelque sorte leur intériorité consciente, ils ne le font qu'en partie et conditionnellement; ce n'est qu'un rapprochement des masques, et derrière le masque reste un secret. Le don d'eux-mêmes se divise de leur intimité parce qu'il est soumis à un plan qui n'est pas le don.

Dans la communion, au contraire, la tâche objective est subordonnée à l'intention intersubjective, et ce renversement d'orientation caractérise la vraie réciprocité. D'emblée, la relation y constitue un aspect total et sans retrait. Le *nous* a re-

siameois; elle comporte toujours une intériorité et une extériorité relatives, ainsi qu'une détermination objective de rencontre, sur la nécessité de laquelle insiste l'auteur); pp. 665-668 (distinction du *nous* involontaire et du *nous* amical; distinction, dans la relation du moi et du toi, de trois positions: l'antagonisme ou la guerre; la juxtaposition ou tolérance; enfin la réciprocité ou amitié). Voir encore son article *Le lien humain*, dans la *Revue internationale de philosophie*, octobre 1939, p. 66; et une communication à la Société philosophique de l'Ouest du 30 novembre 1939.

L. LAVELLE a développé de son côté des vues analogues, au moins de façon implicite, dans *L'Acte*, Paris, 1937, chap. XXVII, et dans plusieurs essais. Il semble cependant qu'il associe moins étroitement la relation intersubjective aux médiations de l'objectivité naturelle. « Il arrive qu'on ait affaire à un commerce si pur qu'il est impossible de discerner en lui aucune matière, et dès que la réflexion la trouve, la communication devient un peu moins parfaite ». *L'errear de Narcisse*, Paris, 1939, p. 182.

monté la déclivité du moi incarné. Il ne peut être comparé à un « entre-deux » séparable comme le serait une pièce mécanique. Considéré à part du moi et du toi, il n'aurait pas de sens; mais tout son sens est précisément de contrecarrer la force centrifuge des psychismes qu'il unit et de s'opposer au retour de l'insuffisance antérieure. Puisqu'il est l'avènement des consciences à une plénitude personnelle, sa naissance est de plein droit au-dessus de la nature, bien qu'elle puisse avoir lieu à l'occasion de la nature. Mais il n'est que la rencontre des intentionnalités du moi et du toi; son essence n'est que leur unité mutuelle et elle n'a, à cet égard, ni plus ni moins de consistance qu'ils n'en ont. C'est pourquoi la collégialité des consciences, bien qu'elle soit une force de cohésion et un centre nouveau d'initiative, a des degrés qui correspondent au statut métaphysique des êtres qu'elle unit, et nous verrons plus loin que les *nous* humains sont même l'aspect le moins dense de l'absolu personnel.

Enfin, un dernier caractère du nous de la réciprocité est à dégager: il se distingue de ses composants, mais il ne s'en sépare pas. Si donc, en un sens, il est autre chose que le moi et le toi, il serait abusif et gravement erroné de la traiter comme une essence impersonnelle. Le nous est l'essence de l'identité des sujets, comme le moi et le toi sont celle de leur singularité. Dans l'ordre personnel, l'une et l'autre face sont inévitables et égales (1).

58. *La communion interrompue peut être prolongée par une représentation symbolique qui joue un rôle médiateur entre la perception du moi ou du toi, d'une part, et la communion du « nous », d'autre part.*

Quand l'unité des consciences n'est pas encore advenue ou

(1) La théologie chrétienne nous propose dans la Trinité le cas de centres personnels divins: c'est dire que, pour elle, à l'absolu des singularités correspond une unité non moins parfaite et infinie de leur association. Ce que nous nommerions le *je* ou le *tu*, le dogme l'appelle alors 'personne; et ce qui était dans notre langage le *nous* sera dans le 'sien la nature de Dieu, en laquelle les trois personnes ont un être simple et identique. Mais ne voit-on pas très originalement la nature ou essence de Dieu est différente, dans la tradition religieuse, de ce qu'elle est devenue dans le vocabulaire des philosophes occidentaux? Elle n'est nullement impersonnelle, au sens où ces derniers emploient ce terme. La doctrine de l'οὐσία trinitaire chez les Pères grecs est très originale et s'est admirablement préservée des contaminations impersonnalistes, trop fréquentes chez les Latins. Ce serait mal la comprendre que d'y voir des traces de trithéisme ou à plus forte raison l'idée d'un quatrième élément qui s'ajouterait du dehors aux trois personnes, comme on l'a fait quelquefois. Mieux vaudrait éclairer par cette notion de l'οὐσία les ébauches qu'offre déjà l'intersubjectivité au niveau des présentations humaines.

quand elles retombent dans leurs voies séparées, une image représentative d'autrui surgit. La pensée pure de l'altérité n'est plus possible: nous retrouvons alors le cadre spatial auquel échappe la communion personnelle. La connaissance représentative du moi ou du toi tantôt s'achemine vers l'intuition et tantôt lui succède.

Si elle lui succède, elle est, il est vrai, appelée à jouer un rôle médiateur; car elle prolonge dans l'existence banale l'efficacité de la communion personnelle. L'image représentative du toi devient, en particulier, un substitut qui modèle notre histoire. Elle produit des qualités expressives. L'intuition parfaite est rare, mais son bénéfice subsiste dans le psychisme symbolique qui lui fait suite. Une nuit obscure fait suite à toute expérience d'un sommet spirituel, fût-il humain. L'individu se dirige alors comme il peut; il vit d'espérance et de souvenir, il forme des vœux, il agit pour autrui en risquant de se tromper. Mais dans cette présence nostalgique et incertaine, il reste messager de l'intuition dans les intervalles où l'on est exposé à l'oubli. L'image médiatrice garde une force opératoire qui est à la mesure de la générosité. Le moi séparé, ou plutôt exilé, devient ainsi responsable des destinées du nous lui-même. C'est la plus haute fonction à laquelle puisse accéder le moi, malgré son apparence solitaire, ou plutôt à cause d'elle. Ce qu'il souhaite a beaucoup plus de prix qu'un souhait. L'origine et la destination n'en sont pas fantaisistes. Et c'est aussi, dans un autre domaine, ce qui permet de comprendre un aspect essentiel de la prière non-intuitive: le croyant a raison d'estimer qu'elle lui est nécessaire et qu'elle a une puissance. Séparé de Dieu, il garde par elle un sacrement de présence efficace.

L'image médiatrice est une communication qui supplée la communion et nous préserve de l'extériorité dans l'extériorité même. Elle fait retour aux personnalités et brise l'intervalle imposé par la nature; elle aide le moi à conquérir une unité spirituelle sur l'obstacle de l'espace-temps. Il y a ainsi à la suite de la communion aimante, et même dans son éclipse apparente, une expression de soi en autrui et d'autrui en soi qui reste possible. Elle constitue une sorte de nature qui surgit dans la rencontre et l'opération des vouloirs.

59. *Entre la perception symbolique du toi ou du moi et la communion proprement dite, il y a cette différence que la première est représentative, tandis que la deuxième est pensée pure.*

C'est à la connaissance objective qu'est attachée la représentation. L'intuition du sujet peut être préparée et aidée par la

représentation objective, et elle s'accompagne peut-être toujours de cet échafaudage naturel; mais pour une connaissance selon la nature, la présence du moi ou du toi apparaîtra toujours comme un miracle injustifié. Il peut y avoir des images sous-jacentes, mais elles sont discontinues, intermittentes; souvent même, elles seront dépourvues de rapport naturel ou conventionnel avec le véritable objet mental; le psychisme se divise en deux lignes qui n'ont plus de parenté ni de proportion. Dans l'acte par lequel la pensée s'épanouit en intuition, elle atteint une réalité qui soutient les images et ne leur emprunte rien (1).

La surface agitée de notre être en cache le centre actif: il n'est pas aisé de dépasser les faits périphériques et les éléments secondaires de la conscience. Les sensations, et en particulier la cénesthésie, nous établissent dans une multiplicité d'états qui n'est pas illusoire; les dédoublements de la pensée à l'intérieur du moi, et les séparations ou ignorances qui compartimentent les diverses expériences internes ne sont pas le résultat d'un morcelage purement arbitraire ou commode: ils sont fondés en réalité. Mais la réalité les fonde à leur tour au delà d'eux-mêmes et ne leur laisse qu'une discontinuité relative au sein d'une continuité absolue. La difficulté est de faire le départ entre la conscience et l'objet envahissant qui la supplante ou la disperse dans un groupe désordonné de qualités.

Si l'on cherche où se trouve une pensée pure d'images, on ne la trouvera jamais dans l'effort objectif de l'intelligence, si raffiné et éthéré qu'on le suppose, mais dans la connaissance subjective ou intersubjective. L'erreur de la plupart des psychologues, depuis les travaux de Binet et de l'école de Würzburg a été de placer la discussion, dans la plupart des cas, sur un terrain où rien de péremptoire ne se dégage, et même où le plus sage est de conclure à quelque résidu perpétuel d'imagerie sublimée: à savoir le terrain de l'idéation impersonnelle et de la connaissance des choses par les concepts.

(1) M. DESBIENS, Le symbolisme verbal et l'expression de la pensée, *Revue philosophique*, mai-juin 1932, pp. 450-451.

Max Scheler est le seul auteur qui ait clairement soustrait à la zone vitale la compréhension de la personne d'autrui. Mais il divise la vie et la personne avec tant de force qu'il ne semble plus laisser de contact possible entre la psychologie et ce qu'il appelle la noétique (*Nature et formes de la sympathie*, pp. 326-327). En réalité, si la connaissance des sujets est au-dessus des images vitales, elle peut aussi les transformer et les assimiler. A cet égard, la pensée n'est pas seulement pure, elle est purifiante.

60. *La définition de la charité est circulaire à beaucoup d'égards, ce qui montre la nécessité de recourir à l'intuition du nous.*

La dyade contient un cercle: l'initiative y est bilatérale. Les manifestations qui semblent unilatérales ont elles-mêmes pour fin de rendre possible la spontanéité d'une réponse; elles tendent à induire la réciprocité par la révélation d'une présence. La tradition chrétienne a illustré cette puissance efficace de l'unilatéralité par l'image d'un crucifié victorieux.

Le caractère cyclique de l'amour apparaît plus directement dans une foule d'autres traits. Aimer quelqu'un, ce n'est pas seulement se réjouir de son bonheur, comme dit Leibniz, c'est contribuer à le faire. Or, comment définir le bonheur sinon par le bien, et le bien sinon par la force secourable dont une conscience est animée? Nous voici devant une définition circulaire: aimer autrui, c'est chercher à le rendre aimant, ou s'il l'est, c'est se réjouir qu'il le soit. Dans les deux cas, on introduit dans la définition la chose à définir.

Enfin, la transformation que la contemplation du toi entraîne dans le moi en l'incitant à se débarrasser de ses limites, a pour corrélatif la modification que le toi subit lorsqu'il prend conscience de l'action qu'il a produite dans le moi: il se trouve chargé d'un élément nouveau et l'on peut dire qu'il n'est aimable que dans la mesure où il est aimant, au moins en puissance.

De même, si l'on se prive d'un avantage pour le donner à autrui, ce sacrifice ne doit pas être conçu de façon à diminuer la générosité d'autrui. Il ne s'agit pas de gâter les hommes mais de soulager des misères. Puisque la charité n'a pas pour but de favoriser l'égoïsme du bénéficiaire, elle a pour but de le rendre à son tour capable de charité: nous voici encore devant une définition circulaire. Le plaisir procuré est souvent neutre moralement; il devient bon parce qu'il est procuré, et s'il tend à provoquer le désintéressement.

Cet état de choses est de nature à alarmer les logiciens. Il prouve simplement que nous sommes en présence d'une donnée nouvelle et irréductible, celle de la conscience collégiale. On reconnaît qu'un recours à l'intuition est légitime quand la réflexion ne peut pas éviter, pour désigner l'objet, le retour du langage sur lui-même (1).

(1) Ceci ne veut pas dire que les données intuitives sont toujours en tête du déroulement discursif; on peut trouver des vérités intuitives à tous les chaînons d'un raisonnement.

61. *Il y a plus de perfection dans la pluralité harmonieuse que dans la solitude.*

La philosophie grecque de l'époque classique oppose l'un à la multitude et l'associe en revanche à la causalité. L'un et l'autre postulat sont à rejeter. Il y a plus de perfection dans la pluralité harmonieuse que dans la solitude. Et aucune liaison essentielle n'existe entre la solitude et la causalité; car l'unité solitaire n'est pas synonyme de suffisance et de plénitude. Rien n'empêche que le *nous* soit à la fois plus un que le moi, malgré sa dualité, et plus doué de pouvoir causal. La fixation active vers laquelle tend la réciprocité a pour effet de donner au *nous* une place de plus en plus grande. Les initiatives, devenant plus communes, sont aussi plus neuves.

Pour Renouvier la personnalité est une fonction à plusieurs variables. Cette comparaison s'applique mal à la conscience interpersonnelle, car il serait impossible, à partir des variables, de prévoir les valeurs de la fonction qui est leur unité. La créativité commune est tout autre chose que la somme des facteurs d'invention séparés et c'est elle qui a l'indice le plus considérable d'imprévisibilité.

Enfin l'assimilation de la nature qui était l'entreprise du moi à ses débuts et qui reste indispensable pour la perception primitive du toi, puisque sa présence est donnée à l'occasion d'une rencontre spatio-temporelle, n'est plus un point de départ indispensable du nous, car il est établi au-dessus de la nature. Il est un fait plus compréhensif que celui de l'individualité séparée et nous sommes en droit de le considérer comme un principe métaphysique, non comme une apparence romanesque ou une simple construction de moraliste.

CHAPITRE TROISIÈME

LA DÉCOUVERTE DE L'ABSOLU DIVIN.

La réciprocité humaine des consciences commence dans une harmonie sans commencement; avant d'être une réponse qui se développe, et afin de le devenir, elle est un don qui vient d'une région à la fois essentielle au moi et incapable d'être dominée par lui. D'autre part, chaque nous terrestre, serait-il consolidé par les circonstances les plus favorables, semble le reflet mouvant d'un principe immuable. L'ordre personnel est-il capable de construire toujours sa continuité ou bien reste-t-elle une puissance incapable de s'actuer totalement? Penser à ces questions, c'est poser le problème de l'absolu et celui de Dieu. Ils sont inséparables de nos expériences relatives.

Et soudain, c'est donc une autre relation des consciences qui se découvre: celle du moi à Dieu. Ce rapport théandrique, auquel nous avons déjà fait plus d'une allusion, peut-il lui-même être appelé une réciprocité? Nous l'examinerons; mais d'emblée nous sommes préparés à une réponse affirmative: car la réciprocité n'est pas fatalement l'égalité native. Elle n'empêche pas la prédominance temporelle ou éternelle d'initiatives qui s'exercent sur chaque moi. Dieu est l'infinie transcendance, mais il est aussi l'infinie condescendance qui élève gratuitement vers elle l'être qu'elle nous donne. Le lien qui nous attache à lui est encore une réciprocité, car la relation des esprits ne peut être autre chose si elle n'est cela; mais c'est la réciprocité accessible à la créature, qui ne peut penser et agir Dieu que par une grâce incessante.

Tel est du moins l'horizon concevable. Est-ce l'horizon réel?

62. *Le degré de réalité d'un être ne se mesure pas à sa capacité d'inclusion et de connexion, mais à sa capacité de soutenir et de promouvoir d'autres êtres.*

Nous n'avons pas d'autre moyen, dit-on souvent, de prouver la réalité d'une forme d'être que de montrer sa capacité d'in-

clusion active. Une chose est supérieure à une autre et a plus de réalité qu'elle si elle est capable de la contenir. Mais, dans une philosophie de l'esprit, convient-il vraiment de parler d'inclusion? N'est-ce pas prendre au sérieux pour la personne même la prédication aristotélicienne qui convient tout au plus à une science des choses? Capable d'inclure ne peut signifier d'une manière acceptable que capable de soutenir et de promouvoir. Le contenant total de l'expérience ne peut être de forme individuelle qu'en exerçant une action collégiale. Parler d'une connexion totale serait même un langage encore trop statique: la relation subsistante est une différenciation fertile des consciences.

Le critérium du soutien promoteur est toutefois d'une application difficile. Nous ne savons pas *a priori* quelle est l'extension de la conscience collégiale; à en juger par l'expérience humaine, elle est minime, puisque la communauté personnelle occupe si rarement la scène des événements. Elle ne réussit pas à donner une continuité au présent. Pas plus que les contenus naturels de l'instant, elle ne paraît capable de rénover de l'intérieur le destin du devenir. Elle-même glisse et s'efface dans le passé, confondue avec le reste des heures qui ont fui. Pleine ou vide, la conscience coule et son passé nivelle toutes choses. Si le moi est perpétuellement inséré dans une société spirituelle, ce ne peut être que sur un autre plan qui avait échappé jusqu'à présent à notre examen. Sinon, la collégialité de la conscience sera toujours granulaire et son acte retournera à la puissance pour s'y envelopper d'oubli. Elle n'aura pas de continuité absolue mais sera toujours expulsée de la perception par le proche avenir. Il faut donc chercher si l'instabilité et l'involution décadente de la dyade sont une apparence ou une réalité. Or, chercher à découvrir une alliance des esprits qui serait toujours en acte, c'est se demander s'il y a une insertion du moi en Dieu. Cet aspect de la conscience collégiale est sans commune mesure avec les autres, d'abord parce qu'il clôt par hypothèse le domaine personnel, et ensuite parce qu'il n'est pas un point frontière qui s'ajoute à l'itinéraire, mais une forme qui pénètre tout l'itinéraire.

D'autre part, s'il y a un Dieu, est-ce lui qui est l'absolu? Et si l'absolu a plusieurs degrés, lequel de ces degrés désigne Dieu?

Section I. — NOUS CRÉÉ ET NOUS DIVIN.

63. *L'apparition du moi et du nous comme perspectives universelles est une émergence qui est sans proportion avec les ressources de la nature.*

La nature montre une variété extrême de formes. Dans ses tâtonnements nous pouvons discerner l'apparition de nouveautés incontestables. Elle les propose avec insistance dans les espèces vivantes et même dans les existences individuelles. Bien plus, tout instant neuf est pour elle une occasion d'acquérir et éventuellement de maintenir une propriété inédite. En se détachant des autres, il brise l'homogénéité de la forme antérieure et la renouvelle en la déchirant. Au fond, il n'y a pas de continuité naturelle, mais une série d'éruptions et de paliers. La représentation que nous nous faisons de l'espace-temps est peut-être continue, mais elle est en grande partie vide. Les êtres et les événements qui la remplissent s'y logent comme des sursauts qui interrompent des routines. Sans doute y a-t-il des connexions chronologiques entre les faits. Mais leur légalité n'empêche pas que chacun d'entre eux soit un progrès ou une décadence et l'ordre mécanique ne les détermine qu'en surface. Parfois le déploiement dépasse de beaucoup les capacités antérieures : il se produit alors des émergences ; on situera la nouvelle forme dans son contexte, et pourtant elle débordera la combinatoire héréditaire.

Malgré ces innovations, qui sont si denses quand on en arrive au niveau biologique du monde, l'écart des structures naturelles n'est jamais tel qu'on n'y retrouve les mêmes motifs architecturaux. Un être de la nature est toujours apparenté aux autres. L'apparition même de la conscience animale et son développement ne l'affranchissent pas de l'extériorité : c'est une conscience à peu près complètement localisée et environnée. Même si elle formait des concepts et appliquait un cadre général de pensée à un nombre indéfini de cas, la conscience animale ne serait jamais capable d'universalité ; elle ne se distinguerait pas de la nature en la prenant pour objet, en la jugeant comme forme d'être et en liant la conscience de soi à la notion de totalité absolue. La perspective universelle caractérise au contraire le moi. Bien que l'homme soit un animal borné dans sa connaissance des autres êtres, il sait tout d'une certaine manière, par le fait qu'il sait qu'il ne sait pas.

C'est ce en quoi il y a une différence fondamentale entre

l'être selon la nature et l'être selon la personne. Socrate, ou l'ignorance qui se sait ignorante, est à peu près identique à Platon, ou à la science absolue. Dès qu'on a conscience d'être un univers, même si on ignore autant que la bête ce qu'il y a dans l'univers, on est délivré de la bête. Cette délivrance n'est pas possible pour la nature. Les formes émergentes subissent la limite qualitative et sont une limite qualitative, parce qu'elles n'ont pas conscience de subir une limite et de l'être. Leur conscience noyée dans le monde y gémit ou y exulte sans dépasser le monde et sans le situer par le fait même qu'elle le dépasse. La détermination consciente de l'indéterminé est ce qui manque à l'être naturel pour devenir un être personnel.

Au contraire, le moi transcende et incorpore les qualités et se présente comme perspective universelle. Son avènement est par définition une surnature du point de vue de la nature, et il ne peut trouver sa source en celle-ci. L'acte par lequel il se constitue ne peut être qu'une déclaration d'ingratitude à l'égard de la nature. Celui qui juge n'a plus de père ni de mère.

Les émergences biologiques sont une discontinuité limitée, comportant des relations de ressemblance et de contraste. L'émergence du moi, ou à plus forte raison du *nous*, est celle d'une perspective d'univers à laquelle les notions de limite, de ressemblance et de contraste ne s'appliquent plus, ce qui explique que la vie personnelle n'ait pas de définition objective.

64. *La nature ne peut non plus expliquer le développement illimité de l'essence initiale du moi ou du nous.*

Si l'on objecte que le retour de l'essence initiale peut s'expliquer par une préférence de la nature, on ne rend pas compte du type de progrès illimité que le moi peut accomplir dans son essence particulière en étant fidèle à sa pureté primitive. Plus en effet il influe sur son essence en lui obéissant, plus aussi il découvre qu'elle a une vie propre et une carrière infinie. L'âme qu'on respecte grandit comme une plante; il y a dans son développement un contenu et une ligne qui ne sont pas créés par l'effort qu'elle fait sur elle-même, bien que cet effort fasse partie des conditions de son développement. C'est une entrée dans une fraîcheur sans limites et dans une jeunesse sans décadence. L'atmosphère spirituelle n'est pas celle de la nature; car même si la nature pouvait promouvoir l'esprit, elle le ferait selon sa loi qui est celle du développement par compensation et non de l'éclatement prolongé. Elle procéderait par symétrie et par contrariétés alternantes, car elle n'a pas de préférences sans interruptions. Or la perception que nous avons de nous-

même est celle d'un être capable de croître indéfiniment dans son identité, dès là que nous acceptons de ne pas souiller ce moi en manquant de fidélité à son impulsion. Le développement intime, en ce sens, n'est évidemment pas de source naturelle, et nous avons en face de notre essence le sentiment de déférence qui est dû à un être sacré; mais ce qui est de source naturelle, c'est peut-être la fatalité avec laquelle notre vouloir se détourne du moi initialement perçu et accepte de le recouvrir ou de l'éteindre. Le mystère n'est pas que nous ayons une essence, c'est que nous tentions aussi nécessairement de la briser et de sortir d'elle.

Que la nature soit inapte à maintenir l'harmonie des consciences et à leur donner une identité progressive, c'est ce qui est encore plus manifeste et ne réclame sans doute pas de démonstration, étant donné la fragilité temporelle des consciences collégiales. La possibilité de développement infini n'est pas d'ordre extérieur. Quand nous nous appuyons sur la nature, elle se désiste et nous renvoie à nous-mêmes.

65. *La réciprocité humaine est créatrice de qualités expressives, mais elle ne crée pas la présence initiale d'un centre de personnalité.*

En un sens, l'idéal du moi est constitué par les volontés favorables qui l'ont entouré même à son insu et qui restent spirituellement agissantes en lui. Mais si les secours humains enrichissent la conscience et produisent en elle une série de qualités expressives, ils trouvent cependant le germe personnel comme une donnée, ils ne le tirent pas du néant. Leur causalité ratifie ou promeut, elle ne fait pas surgir de toutes pièces l'essence personnelle.

Le mystère de la procréation humaine ne peut être invoqué là-contre. Car il est faux que l'amour mutuel des parents soit cause de la venue de l'enfant. Cet amour est psychologiquement éloigné de toute prévision de ce genre; il se produit dans son ordre expressif à lui. Les analyses de Max Scheler à ce propos paraissent tout à fait convaincantes. Une preuve des plus simples que la réciprocité et la communion personnelle ne sont pas cause de la procréation, c'est que la conception, phénomène sexuel et physiologique, peut parfaitement avoir lieu en leur absence. Et quand les parents essaient d'éveiller l'esprit de l'enfant, ils le trouvent déjà déterminé radicalement avant leur intervention ou indépendamment d'elle. Quelque chose d'autrui nous échappe toujours, il n'y a jamais de paternité complète. *L'ingenium* est irréductible. Nous ne faisons que coopérer à la

vie des esprits; la chiquenaude initiale ne vient pas de nous. Au fond, l'amour n'existe qu'entre créatures déjà constituées dans l'être. A cause de cette évidence psychologique, Mac Taggart n'a pas craint de conclure avec intrépidité que les personnes n'ont pas de commencement ni de fin, mais qu'elles forment une société éternellement subsistante. Pour qui ne croit pas comme lui à la métempsychose et aux vies antérieures, une seule issue est ouverte, et nous la devinons dès maintenant: puisque l'homme n'est pas né du monde ni de l'homme, il est donc né de Dieu. C'est pourquoi l'idée de création malgré ses obscurités est si importante dans la détermination de toute notre expérience.

66. La possibilité de développement sans limite du moi et du nous est une expérience indépendante des rapports humains et inexplicable par eux.

Dans la déréluction souffrante aussi bien que dans la retraite et la sécession volontaires, il arrive à certaines individualités de trouver leur grandeur. Vivre selon l'esprit exige même toujours le noviciat de la solitude. Il faut arrêter les bavardages pour que le moi découvre sa signification éternelle. Ce silence n'a pas de vertu par lui-même, mais il est le moyen pédagogique de supprimer l'illusion, c'est-à-dire d'échapper à la pseudo-société des consciences encore esclaves d'un dialogue purement naturel et d'un jeu d'interactions qualitatives. Tant que le moi continue à prendre pour la personnalité d'autrui ce qui n'est qu'une amorce qualitative déposée par la nature sur le masque d'autrui, il n'a pas découvert sa propre essence ni celle d'autrui. C'est par le renoncement à la fantasmagorie qu'il a une chance de toucher la substance de sa destinée; et cette fantasmagorie lui est surtout offerte de l'extérieur; elle le tente moins quand il reste seul en face de lui-même. Ainsi s'explique qu'une mutilation apparente et apparemment inadmissible de l'individualité puisse servir à entrer dans le royaume de la totalité.

L'esprit jouit alors de la liberté et de l'amitié de l'univers. Il se sent compagnon et expression de l'éternel; il peut se mettre d'accord avec son propre vouloir et avec toutes choses. Dans le désespoir vital lui-même, il arrive souvent qu'on ne trouve de secours et de force qu'en soi-même pour rebondir et reprendre avec courage le fardeau qui était devenu insupportable. Le jaillissement en nous d'une énergie qui est plus que nous nous a sauvés, et elle ne vient pourtant pas d'autrui.

D'autre part, la conscience collégiale ne nous est pas apparue comme le résultat d'un simple contrat. L'accroissement de l'identité a une règle intérieure qui ne provient pas de nos décrets.

S'il en était autrement, nous pourrions faire varier la condition du perfectionnement de la communion, puisqu'il n'y aurait que nous. Or nous savons, aussitôt que nous percevons la connexion des esprits, que nous sommes enserrés dans une vocation commune par un *ordo ordinans*: il pose et veut notre intimité en même temps que nous et ne se laisse ni dévier ni fléchir. De même que le moi solitaire, de même la dyade humaine a une essence qu'elle reçoit; l'identité personnelle dans l'un et dans l'autre cas dérive d'un principe inconnu qui nous veut. Il y a une gracieuseté et une gratuité de l'essence. Si les degrés de présence dépendent de nous, la présence même est un don.

67. *Il y a un toi divin créateur et promoteur indéfini de chaque conscience et de chaque dyade humaines.*

L'*intimo meo interior* n'est pas seulement une règle qui m'oblige à me juger moralement; c'est une source qui m'oblige à me constater métaphysiquement. Il y a ainsi une double fidélité du moi par rapport à son destin. L'une est une grâce, et l'autre un mérite.

Notre vie est comme la suggestion d'un canevas qu'il faut développer: elle se déroule avec un mélange d'impération et de réponse autonome. C'est ce que symboliseraient assez bien les *commedie dell'arte* où, sur un thème donné, les acteurs doivent improviser et faire la pièce qu'ils jouent. Le thème est donné; c'est que la fidélité radicale est un fait avant d'être un devoir et une libre adhésion.

La relation du moi avec lui-même suppose la création continue et la position volontaire du moi par un toi divin. Il n'est pas suffisant de penser que l'identité est une liaison organique, une continuité de souvenirs ou une assimilation d'attributs: elle est encore et finalement la présence inaltérable d'un *δαίμων* en chacun de nous dès avant toute rencontre interpersonnelle. Et ce *δαίμων*, comme un Protée, s'insinue encore dans la réunion des consciences, il leur impose son antériorité, il est immanent à toute l'ingéniosité psychique. C'est une sorte de loi intérieure et vivante qui nous parle de nous-même et nous juge. Tel est le moi primitif voulu en nous par un Autre que nous. Dès que nous avons conscience de nous, nous apercevons et nous expérimentons, en ce sens, que nous sommes une volonté de ce dieu. Dans la construction imprévisible de notre essence particulière affirmative, il y a quelque chose de reçu. Toute l'actualité successive de cette construction est liée à la récurrence d'un choc initial qui nous fait être nous-même. Ce que j'appelle ma conscience est au fond le rapport d'une immanence à une

transcendance, la conscience d'une relation soit harmonieuse soit contrastée. D'une part, il y a ce que je pourrais être, ou ce que j'aurais pu être, ou ce que j'aurais à être; de l'autre, il y a ce que je suis en fait, dans mon intervalle ou ma limite et dans mes réalisations expressives. Au cœur du moi, il y a la perception du jugement d'un autre qui nous accompagne toujours. Ce compagnon dont nous ne pouvons pas plus nous débarrasser que Jacob de l'ange, nous propose une perspective de création de nous-même, une vocation. Nous lui cédon et nous le rencontrons encore en essayant de nous fermer sur nous.

Une antinomie semble surgir de cette situation. Le moi fait sa propre réalité par sa libre décision: il fraie la route qu'il suit. Et en même temps, il reçoit son essence d'une manière quasi-passive: elle lui est donnée au fur et à mesure de son expérience. Mais la volonté d'être fidèle à l'essence est la solution complète de l'antinomie; et même quand le moi s'écarte du toi incréé, il subsiste un accord partiel entre le vouloir qui est en moi plus que moi-même et la réplique que je donne à ce vouloir. Il y a encore de l'acquiescement dans le refus.

68. *La conscience peut communiquer avec son dieu par une révélation brusquée, par court-circuit de la connaissance.*

Bien que notre dieu soit connu dans la trame de l'événement, il est atteint toujours par une sorte de court-circuit intellectuel. Connue en un seul point de la création, il se livre à l'accès total de l'âme qui le cherche. C'est le mystère de l'ordre personnel où nous le rencontrons qu'il soit indivisible et que cependant il puisse comporter un approfondissement. Même si un homme est seul, supplicié, abandonné, il peut progresser dans la connaissance et l'amour de son dieu. Il n'a pas besoin de faire le tour de l'humanité ou de la nature pour glaner quelque idée supplémentaire sur la totalité absolue. N'importe quel point de départ, si minime soit-il, suffit à l'élévation de l'esprit. L'esprit forme avec son dieu une dyade qui n'a pas besoin d'une autre dyade pour être définitive et constante. A la rigueur, pour être avec autrui, l'union à notre dieu nous dispense d'avoir besoin d'autrui. Nous n'avons besoin des hommes que pour les aimer gratuitement, chose que nous ne pouvons faire à l'égard de notre dieu, dont l'amour nous devance et rend notre dette insolvable. C'est en aimant le prochain comme ce dieu le fait, c'est-à-dire le premier, que nous pouvons peut-être seulement acquitter notre dette envers la divinité.

Dieu est pour toute personne la possibilité antérieure d'amour et de salut universels: je le reconnais à ceci que le salut de

l'âme est toujours ouvert; je suis prévenu par lui et toute rencontre salutaire est en lui une antériorité. Il est donc la source d'une harmonie préétablie et d'une invention spirituelle que je découvre progressivement, mais vers laquelle je peux accéder en prenant où je veux mon point de départ, puisqu'il est mêlé à toute ma perspective d'univers et à toutes les communions de mes perspectives avec d'autres perspectives.

A cet égard surtout il est vrai de dire que l'idée de *perspective* universelle réconcilie la communicabilité et l'originalité. Elle est d'origine leibnizienne et se complète bien par celle de *puissance* dans Schelling, qui évoque l'image d'une transposition de l'infini.

69. *Le dieu de la conscience est personnel.*

Quelle est la nature du *nous* formé par l'âme temporelle et par son idéal? La providence du moi est-elle une personnalité?

Il ne semble pas, de prime abord, que se considérer *sub ratione boni*, ce soit nommer quelqu'un, et l'on est tenté de soutenir que la dyade formée par le moi et sa divinité se distingue des relations terrestres par son asymétrie. Chacun peut venir au festin des mystiques, mais personne n'y est convié, pas même Dieu. La présence divine que nous trouvons en nous n'est pas personnalisée comme celle d'un homme dont nous voyons le regard.

Il est certain qu'en considérant le moi idéal comme un toi (ou plutôt le rapport soutenu par le moi empirique et le moi idéal comme la présence personnelle et l'œuvre d'un créateur de ces deux moi), nous devons reconnaître que le toi divin est très différent de tous les autres. Mais il ne faudrait pas pour autant abandonner l'espoir de rapprocher l'esprit suprême et la personne. Nous croire ici aux limites de la raison et n'attendre de lumière que d'une Révélation, ce serait sans doute faire une trop large part à l'inconnaissable, malgré l'incontestable obscurité de notre expérience. La philosophie même peut donner à ce problème une réponse d'une probabilité si grande qu'elle équivaut à une certitude.

Voici au moins quelques motifs de soutenir le caractère personnel du principe suprême de notre moi :

1° Le mode impersonnel de l'existence, qui apparaît dans la qualité naturelle et dans l'idée générale, est conçu et dominé par la conscience personnelle. Celle-ci se déploie ensuite dans son rapport à autrui sans quitter son rapport à elle-même. Supposer un point d'inflexion dans le supra-personnel serait retourner purement et simplement à la nature élémentaire et non pas

monter vers la spiritualité. Un divorce de la personne et de l'esprit n'aurait pas d'autre raison positive qu'une limitation de la nature.

2° Si la spiritualité divine n'est pas infrapersonnelle, d'emblée elle ne peut qu'être suprapersonnelle, car elle contient la raison de toute la conscience et n'est épuisée ni par nous-même ni par autrui en nous-même. Le dieu de chaque conscience est au moins aussi personnel que chaque conscience peut le devenir; il est l'éveil dont elle est le rêve.

3° Le respect infini que réclame notre essence et la responsabilité que nous avons de son acte sont des attitudes religieuses qui s'adressent à une personnalité et non à un idéal objectif. Or les affinements qu'ils reçoivent dans le progrès de la conscience ne les dépouillent pas de cette intentionnalité mais la rendent plus pure et plus aiguë encore, ainsi que suffirait à en témoigner la délicatesse du sentiment de l'autonomie et de la dignité dans le rationalisme même.

Tous ces indices convergent vers une même conclusion : la relation du moi empirique au moi idéal est sous-tendue par un toi divin, ou plutôt est ce toi lui-même. Nommé ou innommé, le dieu de la conscience est considéré par la conscience fine comme un Autre auquel elle s'identifie.

70. *Il n'y a qu'un seul Dieu pour toutes les consciences.*

Le toi éternel que chaque conscience trouve en elle-même et qui précède, complète, achève l'action créatrice exercée sur elle par ceux qui l'aiment, est-il le même pour toutes les consciences? Faut-il comme Socrate l'appeler un *δαίμων* peut-être variable pour chaque individu, ou bien n'y a-t-il qu'un seul Dieu véritable? Faut-il croire à mon dieu, à des dieux, ou à Dieu ?

Le polythéisme a beaucoup de traits intéressants et profonds. Il offre une halte et un compromis à ceux qui n'osent proclamer la personnalité de l'ultime principe spirituel. Il rend compte du pluralisme de la nature et de l'humanité, car l'ordre moral semble lui aussi disparate, incohérent et en lutte intestine. C'est une solution au moins facile. Et l'on sait toute la place qu'il tient par exemple dans la dernière philosophie de Schelling.

Mais c'est une solution trop facile. Il n'y a pas autant de dieux personnels qu'il y a de moi ou de nous, car Dieu est la réalité brusquée, la présence totale dans l'aspect qui surgit et qui passe; sa présence est une unité indivise, c'est elle qui se voit à travers l'amour de soi-même et d'autrui.

Dieu est l'être auquel nous sommes ramenés chaque fois que nous en contemplons un autre; c'est un retour au même point, quelle que soit la périphérie d'où l'on vienne. La situation divine est entièrement privilégiée. Son unicité consiste à être pour ainsi parler l'unicité des unicités, la forme d'absolu la plus capable de propulser les existences.

Le polythéisme convient à une philosophie de la participation mais ne s'impose pas, malgré son très grand intérêt spéculatif, à une philosophie de la communion. On ne peut comparer la communion à une idée platonicienne participée par d'autres idées ou par le devenir des choses; à plus forte raison le pluralisme des dieux déformerait-il le tableau des réciprocités. Celles-ci communiquent par la réalisation brusquée de la connaissance de Dieu. Quand on rapproche de cette dernière idée le fait que le dieu de la conscience est personnel, on est amené à la conclusion que la personne divine est unique pour toutes les consciences. C'est ce que confirme encore l'analyse de l'âme ouverte, non seulement au sens que Bergson entend, mais aussi en ce que le *nous* est une forme d'être à coalescence illimitée. Que nous soyons peu ou beaucoup, le nous reste unique; il ressemble à une catégorie immuablement inclusive parce qu'il aboutit à une conscience suprême où tous sont accueillis en même temps.

La faiblesse du polythéisme est de supposer qu'il y a une idée générale de la divinité. Il est alors conduit à briser cette divinité en morceaux, en attributs participants. Mais Dieu est un être sans attributs distincts de lui-même; nous avons vu qu'il n'y a pas d'idée générale de la personne. Rien n'empêche donc l'unicité divine. Bien que Dieu soit présent à toutes les consciences, c'est le même Dieu que toutes trouvent en elles.

71. La personne qui s'exprime dans nos personnalités doit être considérée elle-même comme une sur-personnalité.

Dieu n'est pas seulement personnel parce qu'il s'exprime et se manifeste en des êtres personnels, c'est-à-dire capables de se placer au point de vue des autres et de concevoir le point de vue de tous les points de vue. Il l'est encore parce que les aspects personnels de lui-même qu'il tourne vers chaque conscience sont réunis et intérieurement personnalisés. Il n'est pas seulement un Verbe proféré, il est personnel au dedans de sa divinité.

On peut certes se demander si le principe d'une chose est fatalement homogène par rapport à cette chose. Ainsi le principe de la conscience de soi est-il conscient de soi, est-il un soi

ou une conscience? Le principe de l'amour est-il aimant? La réponse négative serait justifiée s'il s'agissait d'événements naturels dont l'un est la condition déterminante de l'autre. Mais ce rapport de légalité qui a pris une place excessive dans l'esprit des philosophes depuis A. Comte, n'a plus de sens quand il s'agit de la personne. Ici, l'hétérogénéité des termes n'est plus incompatible avec leur compénétration totale. Rien ne s'oppose à ce que la cause des personnalités soit elle-même une personnalité.

Le cas de Dieu est unique. Car il ne s'ajoute pas au moi ou au *nous* créés, il est en eux comme une lumière dans un vitrail. De même que, dans Aristote, l'idée d'être n'est pas un genre qui se partage entre des genres, mais un transcendantal qui est immanent à tous les genres, de même l'idée de Dieu est immanente à tous les centres et rapports personnels; elle constitue la *personne* au sens strict et n'est pas une *personnalité* individuelle comme les nôtres.

Il ne faut pas en conclure que la personne ne peut pas être une surpersonnalité et que sa pureté spirituelle la priverait de la conscience d'elle-même et de toutes choses.

Bien des faits suggèrent la conclusion opposée et nous en avons déjà signalé plusieurs :

1) L'ordre personnel est une mutualité des consciences. Or notre esprit a une inévitable attitude personnelle envers Dieu. Si elle était sans réciprocité, la naissance et le progrès de notre esprit seraient fondés sur une illusion fatale. Mais si l'expérience de l'esprit se retourne ainsi contre l'esprit, ce n'est pas seulement le caractère personnel de Dieu qui s'écroule, c'est aussi l'ordre de l'esprit tout entier. Il ne serait que mensonge.

2) Le progrès vers la totalité est un progrès vers la personnalité; et en passant de la nature au moi, puis à la perception du toi, puis à celle du nous, nous avons constaté un dosage de plus en plus important de conscience personnelle. Il serait pour le moins étrange que l'impersonnalité se trouve au terme final de cette ligne ascensionnelle. L'impersonnalité de Dieu serait une chute invraisemblable de la fonction spirituelle dans la nature.

3) La nature, pour achever les formes, doit les détruire. L'esprit montre un processus inverse; il complète ce qui est imparfait, il en maintient l'allure positive. L'avènement de Dieu n'est pas semblable à un coup de vent qui égalise le sable et en efface les rides; il récapitule en lui toutes choses, il les anime sous son souffle. Il n'est pas à leur place, il les fait être.

4) Si le créateur des qualités expressives du moi est un moi, comment le créateur du moi n'aurait-il pas les prérogatives

d'un moi? La perfection de l'esprit doit jouir des prérogatives dont sont pourvues ses manifestations.

5) Les consciences sont tout autre chose que des événements ou que des choses; et la communion n'étant pas un rapport de légalité, le principe producteur d'un être spirituel est capable de devenir cet être tout en restant lui-même. Par conséquent, il doit avoir conscience de lui-même et de ses œuvres.

6) L'essence de la personnalité n'est pas d'être limitée; par suite, un principe sans limite, tel que l'ordre personnel, peut être une personnalité et même une personnalité plus pure que les nôtres, c'est-à-dire une surpersonnalité. C'est la croyance de Lotze que la personnalité parfaite est infinie. L'être fini est imparfaitement personnel : l'être infini seul peut l'être totalement.

72. *La personne, c'est-à-dire la surpersonnalité, est Dieu.*

Nous ne pouvons en effet la considérer comme une âme du monde ou comme un dieu entre les dieux : hypothèse exclue par le rejet du polythéisme (§§ précédents).

Nous ne pouvons non plus la distinguer de Dieu, comme le collège des personnalités humaines en ce qu'il a de créé, puisque ce serait couper ce collège de ses sources absolues, retirer au moi et au nous leur image idéale, les anéantir.

Reste donc que la personnalité s'étende à la divinité entière et en recouvre parfaitement tout le domaine : c'est le dernier mouvement d'une preuve que nous avons cru devoir démultiplier au risque d'être accusé de timidité ou de lenteur.

« Le monde », dit Renouvier, « peut être conçu comme un ensemble de consciences coordonnées et leur unité est clairement intelligible comme une conscience qui embrasse toutes leurs relations constitutives et qui est Dieu » (1). La personne, l'esprit et Dieu sont trois mots qui aboutissent à la même réalité.

Il peut sembler que cette synonymie de la personne et de Dieu est le fait d'un panthéisme de bas étage. Mais nous avons vu que la distinction des centres personnels est une exigence de la personne et cette exigence est d'autant plus marquée que la distance entre les *nous* créés et leur source amoureuse incréée est infranchissable. Notre radicale immanence en Dieu est la garantie de sa radicale transcendance.

En outre, la personne, qui pénètre toute personnalité, n'est pas modifiée par l'addition ou la soustraction des dyades qui

(1) *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, p. 237.

communient en elle et qui communient à elle. Le nombre n'a rien à faire avec la personne, qui est indépendante de la pluralité ou de l'unicité de ses manifestations. La personne se comporte à cet égard comme une idée générale à l'égard de ses participants. Mais elle n'est pas une idée générale.

Quant à l'indépendance de la personne pour le nombre de ses communicants, elle ne signifie pas une *indifférence* de Dieu pour les communicants; car les centres personnels s'enracinent en Dieu et constatent leur jaillissement en lui; capables d'influer d'une certaine manière sur cet amour, ils perçoivent que sa présence est inaltérablement maîtresse de leur être et qu'il n'est pas simplement le président honoraire de la société des âmes.

73. *L'unicité divine n'exclut pas la possibilité d'une pluralité de centres surpersonnels en Dieu.*

Nous n'avons pas philosophiquement le moyen de décider si l'hypothèse de centres surpersonnels en Dieu est une réalité. Mais il n'y a de moi que voulu et voulant, et conscient de ces deux choses. Donc, il n'y a de Personne que sociale. Cette constatation mène à conclure que Dieu, s'il est une surpersonnalité, peut être aussi pluripersonnel.

La circumincession de centres surpersonnels doit être totale: c'est la condition d'une vie multiple en Dieu. Sans elle, nous retomberions dans le polythéisme, qui, malgré sa séduction, ne nous a pas paru dans la ligne de la conscience achevée.

Il ne s'agit pas en effet de fragmenter le domaine de la divinité ni de l'éparpiller en attributs séparés. Puisque la communion, même humaine, n'est pas un obstacle à la présence d'une identité dans le nous créé, à plus forte raison en est-il ainsi dans le nous incréé.

Cette pluralité en Dieu est même une affirmation inévitable si l'on croit en une création temporelle des personnalités humaines. Notre relation à Dieu révèle que Dieu est personnel; mais il n'y a pas pour l'expérience de moi sans toi (1). Or si

(1) Le moi est certes concevable sans non-moi et la difficulté relative à la personnalité divine ne provient pas de ce que Dieu n'a pas de non-moi, mais de ce qu'il semble ne pas avoir de toi. La célèbre discussion de Lotze dans le III^e livre de son *Mikrokosmos* à propos de la personnalité infinie suppose toujours que l'objection est la suivante: Dieu ne peut être personnel parce qu'il n'y a pas de personnalité sans un non-moi; or l'infini n'a pas de non-moi. L'objection est sans doute toujours proposée ainsi, mais à tort. La réponse de Lotze consiste essentiellement à montrer que la nature est à la fois une prison et une condition stimulante de la croissance des personnalités finies, mais qu'elle n'est en rien l'acte personnel lui-même.

Dieu est indépendant des personnalités que nous sommes et si nous avons eu un commencement absolu par rapport à lui, Il est éternellement solitaire et privé de toi. Comment, dans ces conditions, à moins de recourir à l'hypothèse d'un mode de conscience tout à fait inconnaissable, c'est-à-dire à un agnosticisme trop commode, pourrions-nous soutenir que Dieu est intrinsèquement personnel? Il ne le serait qu'après l'avènement des créatures, et il n'aurait pu les créer personnellement. Son unicité même serait impensable; car une personne est indivisible et il y aurait en somme deux dieux : l'un créateur et impersonnel, l'autre promoteur des personnalités créées et personnel. Mais ceci n'est pas conciliable avec le témoignage de la conscience créée; car nous savons que notre image essentielle est identique dans son début et dans son développement: ce n'est pas par elle que la dualité existe en nous. La détermination de notre moi idéal est constante.

Dieu étant personnel, il faut donc admettre ou bien que nous sommes coéternels et nécessaires à Dieu, ou bien que la divinité est en elle-même un collège de consciences. Cette deuxième hypothèse est la plus plausible; car même si l'on accordait la première, les consciences humaines seraient des créatures éternelles de Dieu et non des images essentielles pour Lui. Elles sont sans doute appelées par Dieu à une certaine égalité virtuelle avec Lui; mais Il ne pourrait se refléter totalement en elles que si elles réussissaient à le créer à leur tour, c'est-à-dire s'il y avait une incarnation de Dieu par elles. Or, cette incarnation de Dieu suppose son dessein créateur et n'a pas d'intelligibilité sans cette condition préalable. Le problème ne serait donc pas résolu par cette voie.

74. *Le moi solitaire est une apparence fictive.*

La première étape de la conscience humaine est l'avènement du moi; mais le moi ne semble être isolé d'un nous que si on le considère dans la nature. Le rôle que joue le moi n'est un *a parte* que par rapport aux tentatives vaines de l'infrahumain pour être une perspective universelle, ou encore à cause de la dérégulation et de l'évanouissement des pseudo-présences que les déceptions de l'existence apportent à la conscience malheureuse.

Cette réponse est intéressante; elle aboutit précisément à dissocier l'idée de non-moi ou de nature et celle de personne. Mais la moitié du travail, et la plus redoutable, reste à faire: car il n'y a pas de moi sans *alter*, pas de conscience de soi qui n'ait deux pôles. Or Dieu semble, de prime abord, être un moi sans toi; et de cette difficulté-là, Lotze ne dit rien.

L'isolement personnel est une fiction, au moins par rapport à l'union privilégiée de Dieu et de l'âme (1). La conscience insulaire reste éternellement destinée à approcher Dieu. Elle a un aspect incréé qui survit à tous les nous créés dont elle peut avoir été dépouillée.

Le moi qui n'est que généralité et indétermination est un pseudo-moi. La vraie personnalité est une conscience qui se particularise en devenant universelle et qui a trouvé son être en d'autres personnalités. La conscience exilée dans la temporalité et antérieure à la réponse active qu'elle doit fournir n'est encore qu'une suggestion; la marque de la nature s'y mêle à l'idée primitive et divine du moi. Mais cette marque s'efface de plus en plus quand l'ouverture volontaire de l'âme à Dieu se manifeste. Par cette réponse qui la constitue en son être, elle précise son essence et la réconcilie avec elle-même; elle lui confère une liberté qui fait partie de sa destination nécessaire. Le moi contingent est voulu et posé comme une intériorité autonome. C'est une essence dont le propre est qu'elle ne peut apparaître sans avoir à se modifier par la conscience de soi et à s'achever comme essence. Et cette dualité est le signe même de l'alliance divine.

En d'autres termes, il faut distinguer nettement quatre formes du moi : 1) le moi objectif : ensemble représentatif d'images qui tantôt consistent en qualités naturelles prises à tort pour une subjectivité (2), tantôt symbolisent l'action par laquelle le

(1) Même dans les maladies mentales, il serait possible, croyons-nous, de montrer que si la conscience du moi persiste, elle enveloppe toujours la conscience d'une altérité ou d'une totalité qui dépassent le moi. L'objection la plus forte qui pourrait être apportée en faveur d'un autisme absolu de la conscience morbide est tirée du syndrome de Cotard; le malade est atteint d'une mélancolie caractérisée par des idées de négation : il s'imagine qu'il n'a plus de corps et que le monde entier est supprimé; il a une impression d'éternité, et d'éternité douloureuse (« Et dire que je ne mourrai jamais! »). Le trouble de la perception est profond à certains égards. Pourtant, n'est-ce pas surtout une interprétation fautive de perceptions qui restent souvent correctes? Quoi qu'il en soit, l'illusion laisse encore la conscience aux prises avec un destin qu'elle reconnaît différent d'elle-même et auquel se heurte son vouloir. Le patient n'est pas seul à ses yeux, et la meilleure preuve en est le caractère tragique lui-même de son erreur. Il se juge faussement et il se trompe sur le sort qui lui est fait; mais on retrouve, même en ce cas extrême, l'insertion du moi dans une transcendance. Les idées de culpabilité, si fréquentes dans la mélancolie, rendraient plus aisée encore la démonstration de ce point.

Beaucoup de maladies mentales sont à base d'épuisement. Il n'y a pas à s'étonner que l'esprit affaibli se détache de l'univers ou fasse graviter toutes choses autour de lui-même, par une sorte de retour au savoir égocentrique de l'individualité biologique. Le cogito peut être submergé par le rêve; il peut même disparaître complètement pour l'observation extérieure. Mais s'il y a un cogito, il y a un monde. Le solipsisme est impossible.

(2) Ce pseudo-moi seul est solitaire; c'est aussi le seul que nous prétendons saisir; les autres formes du moi ne se saisissent pas, elles se présentent,

sujet s'est exprimé au dehors dans les qualités qui portent désormais sa marque.

2) Le moi positif ou empirique: c'est-à-dire la conscience de soi en ce qu'elle a de temporel, de fragmentaire, mais déjà aussi d'irréductiblement original; elle contient un au-delà des qualités et une subjectivité pure. Seulement, ce moi n'est jamais donné seul, il cherche toujours à se dépasser. On pourrait l'appeler un je, en tant que son point de jaillissement est en Dieu. Du je, il faut dire à la fois qu'il est Dieu, si on le considère comme une initiative causée et qu'il n'est pas Dieu si on le considère comme une initiative causante.

3) Le moi idéal qui se découvre dans la perception d'autrui et qui est équivalent aux toi que nous recevons et choisissons comme au-delà de nous-mêmes, par « introception ».

4) Le moi idéal qui nous entoure totalement et qui est le toi divin. Sans lui, la vie personnelle ne serait qu'un assemblage de phénomènes dyadiques; le courant des consciences s'exprimerait en essences associées, mais toujours temporelles et précaires. Par le toi divin, les consciences humaines s'apparaissent comme des créatures qui ont une essence éternelle.

Leur éternité idéale ne suffit cependant pas à prouver l'immortalité du moi positif ou empirique, car celui-ci ayant eu un commencement temporel peut aussi avoir une disparition, si rien d'autre ne nous assure de la survie.

75. *La conscience pure de la présence divine n'est pas un événement.*

La conscience pure de Dieu n'est pas un événement. C'est la différence entre Dieu et notre pensée, qui reste un événement malgré sa vocation à l'universalité. Lorsque notre conscience se voit elle-même et réfléchit à sa temporalité, elle se change de place et de rythme. Aussi a-t-elle toujours un mur, une sorte de rétro-transcendance qui vient arrêter sa réflexion agressive et son appétit spéculatif. Il n'y a pour elle ni situation originelle dont elle soit maîtresse, ni démonstration purement *a priori*. Dieu n'est pas ainsi; il a une éternité de type unique, qui ne comporte pas de passé et de futur, puisqu'elle n'a pas de situation originelle donnée indépendamment de son activité et de son absolue spontanéité. Un tel mode de conscience est pressenti par nous dans la communion personnelle, mais ne passe pas à nous dans la vie selon la nature, même quand notre moi réussit à rendre continus par la mémoire les moments successifs de son histoire extérieure. Le temps est une dispersion dans la nature; il est une irréversibilité dont le passé est

vitalement impossible à modifier; il ne s'évanouit et ne devient éternité pure que dans la réalité divine. Etant l'image de Dieu, nous devenons identiques à Lui, car Il nous demande de l'engendrer en nous; mais nous sommes en même temps inférieurs à Lui, car cette genèse du toi divin par le moi est une volonté gracieuse de Dieu et ne peut s'accomplir sans Lui.

76. *Si on les détache de la preuve de Dieu par la promotion personnelle, les preuves tirées de l'expérience interne, ou de la contemplation d'autrui, ou de la contemplation de la nature ne donnent que des probabilités.*

Le chemin vers Dieu que nous avons suivi est-il d'ordre moral? Non, si l'on entend par là qu'il exigerait de nous la soumission préalable à une valeur de bien impersonnelle, alors qu'il nous demande plutôt de réfléchir au respect religieux qui est impliqué dans la conscience de soi. Non encore, s'il fallait pour prouver Dieu pratiquer d'abord beaucoup de vertus, alors qu'il suffit de remonter sincèrement l'intentionnalité de notre essence, qui est un *esse ad Deum*. Avec ces réserves, il est vrai que la preuve à laquelle nous avons eu recours est celle d'un personnalisme moral. Dans la pureté initiale de la conscience et dans son appel à un développement illimité, nous pouvons reconnaître la présence nécessaire d'un être qui n'est pas la nature et qui nous donne notre personne. Qu'un tel être soit une charité subsistante, c'est ce qui nous est apparu comme une certitude. Que cette charité soit digne d'être appelée personnelle ou plutôt suprapersonnelle, c'est, à la limite d'une démonstration rationnelle, la façon la meilleure que nous ayons, et la plus sûre, de nous exprimer. Miséricorde exigeante, autorité absolue et amour élevant : Dieu est cela ou il n'est rien.

Cet argument n'est pas enfermé dans le présent psychique. Il peut prendre pour base une portion de notre histoire. Si par exemple tous les dix ou quinze ans on se retourne vers les profondeurs de la mémoire, on peut y saisir la présence de Dieu comme celle d'un ami : une protection qui a mûri, un sens donné à des traverses incompréhensibles sur le moment. Il ne s'agit pas ici du Dieu qui a ses favoris et qui distribue des moments de plaisir ou de chance; il s'agit aussi bien de périodes très douloureuses. Ce n'est pas tant une finalité au sens ordinaire que la constatation rétrospective d'un soutien. L'Esprit nous reconforte, quelle que soit la couleur apparente des événements subis, et nous en avons conscience à certaines heures, indépendamment du contenu de ces heures. Ainsi se dégage encore une relation au moi idéal qui est un acte divin.

Sous cette forme surtout, l'argument a quelque chose d'incommunicable; il faut y mettre quelque chose de soi. Mais en le dédaignant, n'a-t-on pas le sentiment de commettre une indélicatesse ?

Toute autre preuve de Dieu semble nous vouer à un glissement dangereux vers la dialectique et nous mener au dieu de l'imagination naturelle, situé « au delà de la dernière étoile », — bref à cette pseudo-divinité exorcisée à juste titre par la Critique de la raison pure.

1° Les arguments tirés de la causalité de la nature (l'horloge et l'horloger de Voltaire) ne sont pas convaincants. L'idée de cause, ainsi entendue et appliquée, n'a pas de sens. La position brutale de l'existence extérieure montre sans doute qu'à un certain niveau, l'apparition des faits est déterminée par d'autres faits. Mais cette solidarité n'est vraie qu'à un certain niveau de la nature: celui des agents de transmission. Considérée dans son ensemble, celle-ci est-elle un effet qui exige un fabricant? La question est dépourvue de signification. Répondre affirmativement, c'est postuler le premier moteur qu'on veut démontrer et qui serait la force suprême de la nature, ou sa cause transcendante. Nous n'avons, de prime abord, aucun moyen de prouver que la spontanéité matérielle pose une question d'origine et que Dieu, c'est-à-dire la Perfection, ait quoi que ce soit à faire dans cette prétendue origine. S'il y a un Dieu, tout est certainement de son domaine. Mais l'origine des choses n'est pas une chose: c'est peut-être seulement une illusion que nous avons sur les choses.

2° Les arguments tirés de la finalité d'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire d'une tendance vers la réalisation d'un plan dans l'histoire du monde, donnent l'espoir en Dieu plutôt que la foi en Lui. Les événements de l'élan vital ou humain, considérés dans l'expérience extérieure, ne contiennent pas l'essence de Dieu et n'ont pas de quoi faire croire en Lui. Ils ne donnent rien de moins et rien de plus qu'une espérance. En fait, le plan ne paraît pas unique, s'il y en a un. Et par hypothèse, le plan n'est pas achevé. En faisant abstraction de ces incertitudes, en supposant un dessein très net et lisible, il faudrait encore examiner de quel genre est la « puissance » divine dont il émane.

3° La perception du beau, du vrai, du bien, met au contraire en présence du divin. Elle atteste qu'il y a une perfection déjà réalisée, une zone de l'univers où tout se réconcilie et s'unifie. Nous sommes ici au-dessus de nous-même, dans le royaume de l'esprit. C'est ce qu'exprime l'hymne de Cléanthe le stoïcien : « Par toi ce qui est excessif rentre dans la mesure, la confusion devient ordre, et la discorde harmonie. Ainsi tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas qu'il s'établit dans

le tout une loi unique, éternelle, que les méchants seuls abandonnent et méprisent ». Mais ce n'est pas à vrai dire l'existence de *Dieu* que me prouve la valeur, c'est l'existence d'un sommet de l'univers : celle d'un *divin*.

4° Dieu lui-même, je ne le trouve directement que dans mon âme : Il est celui qui la soutient. J'ai un moi idéal : c'est le nom encore obscur du toi qu'est Dieu pour moi. En me trouvant davantage comme personne, je m'aperçois que je suis prévenu. Je suis *voulu*. Ce n'est plus seulement le divin, c'est-à-dire le Dieu des philosophes, c'est un être qui est la source volontaire du mien et dont je ne pourrais me délivrer si je le prétendais. Je ne peux l'atteindre pleinement en sautant hors de mon essence, mais à travers ma perspective universelle. Pourtant, le principe de mon moi, je dois l'affirmer en même temps et déjà comme le principe de tous les autres moi. Il est l'énergie infinie, « extramondaine » de la charité, dont l'acte éclate peut-être avec le plus de force dans la détresse de l'univers et la faiblesse apparente de l'esprit.

Cette voie qui monte vers lui est certainement celle de la causalité et de la finalité, mais d'un tout autre type que si nous avions pris notre appui dans l'extériorité naturelle. La preuve de Dieu est *per ea quae facta sunt*. Seulement, il n'y a de causes que dans les personnalités, par elles, ou pour elles.

77. Certaines ou probables, les différentes preuves montrent qu'il n'y a pas de chemin vers Dieu qui ne passe per ea quae facta sunt. Notre présence à Dieu est immédiate, sa présence pour nous est médiate.

Dieu ne survient jamais, en un certain sens, que médiatement, incorporé dans le message expressif de ses créatures. Le découvrant en nous, nous pouvons le découvrir ensuite dans la présence d'autrui et même dans les qualités de la nature. Il est partout perceptible en fonction de la fraîcheur de notre regard : il n'y a pas de preuve de son existence qui puisse ne pas passer par nous, c'est-à-dire par cette fraîcheur qui est un effet de son actualité et un renouvellement de la création. Mais Dieu met sur toute notre perspective la totalité, par un contact soudain et simultané de tous les points de la perspective avec Lui. Comme il répand la totalité sur toutes choses, nous contractons l'habitude de croire que toutes choses sont totalité à l'exemple de Dieu, dont elles ont reçu les vestiges.

« L'homme n'est homme que parmi les hommes », et il n'est religieux que dans le monde. Contempler Dieu en lui-même, c'est joindre en lui les aspects de toutes les réalités autres que

lui, et c'est le trouver lui-même, à condition de regarder des existences et non pas simplement des objets. Il n'est connu comme un être personnel qu'en des êtres singuliers ou en des particularités qui tendent vers la singularité absolue. Tant qu'Il est connu à travers des idées générales, Il n'est que le Dieu des philosophes: un voile est jeté sur sa personne et ne nous le laisse plus apercevoir que sous la forme d'une valeur encore anonyme. Il ne peut être connu vraiment que dans sa créature réelle, et avant tout dans notre for intime. La médiation de nous-même fait que sa présence pour nous est médiate. Mais cela ne diminue pas sa proximité. C'est la simple expression du fait que nous sommes une créature et ne pouvons rien faire que par la création. Rien n'empêche qu'on parle d'une intuition de Dieu, bien qu'Il soit médiate. C'est une présence en autre chose, et quel que soit notre état, on ne conçoit pas que cette médiation cesse.

On a eu tort de confondre l'intuition et la connaissance immédiate, ainsi que le raisonnement et la connaissance médiate. L'intuition est la connaissance d'une chose. Le raisonnement est la connaissance des alentours d'une chose. Mais l'une et l'autre comportent la médiation. On peut avoir l'intuition de Dieu, c'est-à-dire le connaître lui-même, et cette intuition sera médiate si on le connaît ainsi par transparence, en autre chose que lui. Or comment la médiation serait-elle épargnée à un être créé, puisqu'il voit Dieu selon sa perspective singulière ? Il est seulement vrai que cette médiation ne sera pas nécessairement celle de la connaissance discursive, c'est-à-dire d'une pensée symbolique, inapte à saisir les essences personnelles sans les déformer.

L'intuition de Dieu par lui-même est seule immédiate, car elle se fait à même la constitution de la réalité; elle coïncide avec l'acte générateur de cette réalité, et sa perspective singulière est la totalité même. Nous voyons tout à travers nous; Dieu sans doute voit aussi tout à travers lui, mais puisqu'Il est la totalité créatrice, son acte compose la créature sans se composer et se traverser lui-même en un seul point. Leibniz dit que la monade est une « partie totale ». Elle doit être attentive à deux choses à la fois, quand elle s'élève à la totalité. C'est ce qui n'existe pas pour Dieu. Il n'y a plus de médiation véritable en lui. Notre présence à Dieu est donc immédiate, tandis que la présence qu'il a pour nous est médiate.

Qu'une médiation personnelle soit toutefois possible en Dieu, c'est ce que nous ne pouvons nier *a priori*, mais elle n'aurait pas le même caractère, puisque par hypothèse elle serait *totaliter totalis*. Ainsi conçue, la médiation ne serait pas une marque d'infériorité; ce qui la rend inférieure en nous, ce qui en

fait nous porte à parler de médiation, c'est l'obligation de passer par la créature et par la finitude pour connaître la réalité.

78. *Le court-circuit de la connaissance de Dieu ne veut pas dire qu'on atteigne Dieu en sautant hors de soi-même et de la création, mais que, connue en un seul point, d'une certaine manière, la création peut toujours révéler l'immanence de Dieu.*

La plupart des discussions sur la nécessité de recourir à l'intuition ou au raisonnement pour trouver Dieu sont assez vaines. On y confond d'ordinaire deux choses très distinctes: le caractère immédiat et le caractère direct de la connaissance. Connaître quelqu'un dans sa notion, qui est indirecte ou symbolique, ce n'est pas le connaître lui-même, c'est seulement repérer sa présence probable. Et c'est pourquoi l'une des deux écoles, de tendances plus mystiques, repousse les secours du raisonnement ou les enchaînements systématiques de l'analyse. Mais prétendre que Dieu est atteint immédiatement par une évocation de nous-même et du monde, c'est méconnaître la condition créée et peut-être même ce qu'il y a d'unique dans le rapport de la créature à Dieu. D'où les défiances légitimes des partisans d'une preuve discursive pour la prétendue intuition de Dieu.

En réalité, la méthode d'approche qui convient à ce problème est différente de toutes les autres. La réflexion qui prend son point de départ en nous n'y fait pas obstacle à l'intimité. Si la connaissance de Dieu est possible par une sorte de court-circuit, c'est qu'Il communie totalement à notre perspective d'existence; et nous n'avons en aucun autre cas l'exemple d'une telle communion.

Il s'ensuit que dans la pratique il serait faux de séparer le service de Dieu et celui de la création, puisque les créatures sont sa volonté. L'humanisme qui expulse Dieu de l'horizon est une erreur analogue au fanatisme qui s'attache à Dieu contre l'humanité. Dans les deux cas, Il est assimilé à une conscience parmi les consciences, alors qu'Il est source de toute conscience. L'équivoque est particulièrement dangereuse dans le fanatisme, parce qu'elle y est plus cachée et plus subtile. Aimer le prochain pour Dieu, aimer Dieu pour lui-même, ces formules sont cause de bien des contresens. Il est normal qu'on se dévoue aux hommes sans faire attention à eux tant qu'on ne les connaît pas et que le dévouement n'a pas besoin d'être psychologique. Mais Dieu qui fait naître cette philanthropie demande qu'on la déve-

loppe en s'attachant aussi aux autres pour eux-mêmes. Il est intolérable que la bienfaisance soit utilisée comme un simple moyen de se hisser vers Dieu. Qui voudrait être aimé ainsi, « à cause de Dieu » ? On aimerait mieux l'indifférence. Le vrai Dieu ne souffre pas qu'on ait de lui une telle conception : ce serait le ramener à la stature de l'homme naturel et le juger séparable ou exclusif, alors qu'il est la jonction de toutes les activités.

79. *Le nous formé par le moi avec Dieu est à part de tous les autres et ce nous peut comporter une extension indéfinie de dyades, à la différence du régime binaire strict qui est imposé en fait à l'amour humain.*

Nous avons dit qu'il y a des dyades, mais qu'il n'y a pas de réciprocités dont l'amplitude soit plus grande. Une exception cependant existe : c'est Dieu même, qui est immanent à toutes les communions et les fait confluer dans son éternité. Il est en même temps par là le médiateur rythmique des durées universelles. Tous les moi humains se rassemblent dans la Personne suprême et y constituent une adoration muette et ininterrompue. Mais la conscience du *nous* ainsi formé échappe à la perception selon la nature et ne lui deviendrait possible que si Dieu s'incarnait, c'est-à-dire introduisait sa totalité dans notre partialité, en sorte que nous le trouvions là-même d'où nous le croyions exclu : dans la limite.

Une difficulté sérieuse provient, il est vrai, de la transcendance divine. La communion des esprits, avons-nous soutenu, est une réciprocité. Mais le *nous* formé par le moi avec Dieu est si différent de tous les autres qu'on voit moins bien en quoi il admet encore la réciprocité. Une inégalité radicale y sépare les deux consciences associées. Qu'y a-t-il de commun entre le rapport de soi à autrui et celui de soi à Dieu ? N'est-ce pas jouer sur les mots que de rapprocher les deux situations ? Il y a sans doute un *nous* que le moi empirique essaie de former idéalement avec Dieu, mais cette conscience collégiale n'est jamais qu'un pauvre début. Et il est un autre aspect du nous, non plus *consécutif* mais *antécédent*, qui est antérieur à notre réponse et qui rend possible notre moi empirique. Il nous domine et désarme notre suffisance, car le moi ne s'y nourrit pas seulement de l'idéal commun dans ses rencontres avec autrui ; il se sent encore totalement voulu et créé dans son originalité initiale elle-même.

La réciprocité existe pourtant dans ce cas, mais elle n'est pas fatalement une égalité, comme si ces deux notions étaient

toujours synonymes. Ce qui est vrai, c'est que l'adéquation divine est un vœu que nous ne pouvons accomplir seuls. Du côté de la conscience créée, la réciprocité égale ou parfaite exigerait qu'en égalant son image idéale elle y engendre Dieu même. Non seulement devrait-elle manifester totalement l'infini dans sa finitude, mais elle devrait le créer. Une telle aspiration est aussi inévitable que l'accomplissement en est impossible, car elle est vouée à la médiation. Pour que l'hypothèque fût levée, la médiation même aurait à devenir divine.

Le rapport de Dieu et du moi est plus fondamental et continu que tout autre, et en même temps il est le moins égalitaire de tous. Pour qu'il s'achève dans l'égalité, il faudrait une incarnation de Dieu: alors la création que nous sommes ne serait plus incompatible avec l'identité où nous serions. Si la médiation devenait un médiateur, la divinité de notre moi n'aurait plus de limite. La médiation qui est éternelle y serait octroyée d'une part et acquise de l'autre; la différence ne serait pourtant plus une dénivellation absolue.

Chaque conscience personnelle devrait-elle directement à cette fin devenir divine dans sa perspective? Il ne le semble pas. Si l'une d'entre elles est divinisée, sa médiation propre peut devenir collégiale pour les autres moi selon le type de réciprocité égale dont nous avons l'expérience. Mais il faut que dans un de ses membres au moins l'humanité ait franchi la distance du fini à l'infini.

Ces derniers termes que nous employons tous si souvent auraient sans doute besoin eux aussi d'être précisés. L'infini, en mathématiques, est un substantif: il désigne un ensemble de relations variées qui ont des caractères nets et une configuration originale. En philosophie, l'infini n'est qu'un adjectif: il ne désigne pas une réalité, mais un attribut, celui d'être sans limites; et en ce sens n'importe quelle conscience personnelle est infinie puisqu'elle est une perspective universelle. Mais il arrive qu'on désigne par le même mot, — et c'est ce que nous faisons à propos de Dieu, — une immédiateté de l'essence, une universalité qui est singulière sans être contenue dans une perspective, parce qu'elle est la totalité même. Infini équivaut alors à transcendant. C'est une façon négative de caractériser ce qui est impossible pour toute conscience humaine: notion qui s'applique légitimement à Dieu, mais qui ne nous apporte aucune information positive sur Lui. Dieu est infini parce qu'Il se donne lui-même et nous donne la fin que personne ne peut lui donner ni se donner.

Ainsi la méditation des rapports de la conscience avec Dieu s'achève par la constatation d'un écart inattendu. Commencée dans l'immanence, la relation se montre soudain divergente.

L'intimo meo interior est aussi *summo meo superior*. C'est ce qui explique la désorientation de l'homme dans l'infini divin qui lui est pourtant si proche. Mais la hauteur de cet infini n'en fait-elle pas l'absolu lui-même ?

Section II. — DIEU, ABSOLU SUPRÊME.

80. *L'absolu est la suffisance.*

La rencontre de Dieu au terme de la ligne personnelle de l'expérience ne suffit pas à résoudre automatiquement le problème de l'absolu. Il peut se faire en effet que l'absolu ne soit pas Dieu, ou qu'il ait plusieurs formes et que l'une d'elles seulement convienne à l'être divin.

Quand on cherche à définir l'absolu, on est frappé de constater que, dans la plupart des philosophies, il est déterminé par une sorte de décret-loi et que son contenu varie avec chaque auteur. L'illusion en ce domaine est facile; elle a pour origine le désir de dessiner les traits d'une expérience humaine qu'on prétend être typique. Si en réalité, sur dix expériences, cinq ne sont pas conformes au type qu'on estime normal, à quoi se réduit la valeur de la définition qu'on a choisie ? Il y a de l'artifice dans la généralité que nous prolongeons ainsi à partir de nous-mêmes. Si nous sommes seuls, nous n'exprimons qu'une perspective unique et nous devrions nous résigner à une certaine forme de pluralisme. La philosophie, c'est le philosophe. Toute pensée est un art.

Le problème de l'absolu est de savoir s'il y a une suffisance et quelle elle est. Or la plupart des systèmes, après avoir noté l'existence de moments où la conscience se sent satisfaite, essaient d'établir ce que doit être à leur avis le contenu de ces moments-là. Mais cela prouve d'emblée qu'il y a dans l'absolu place pour une variété et pour une hiérarchie de suffisances, peut-être même pour des destinées erronées et mauvaises, à condition que toutes soient reliées à un absolu des absolus et reçoivent leur promotion d'une suffisance suprême.

81. *Il y a autant de candidatures à l'absolu qu'il y a de repos de la conscience.*

L'idéalisme semble avoir proposé la conception la plus rigoureuse de l'absolu. Pourtant, rien n'est plus fuyant que cette

conception chez ceux-là même qui en ont fait la théorie. Ils oscillent d'une idée psychologique et insulaire de l'absoluité à une idée logique et totalitaire. Ainsi Bradley nous convie surtout à une sorte de contact, à la fois mystique et sensuel, à une intégralité de l'expérience. « L'être et la réalité ne font qu'un avec le sentir (*sentience*) ; ils ne peuvent ni lui être opposés ni finalement en être distingués » (1). Mais pour se prémunir contre l'accusation de céder à l'irrationalisme, il se donne un critérium de l'absolu qui est la non-contradiction. Et tout en déclarant que la réalité est un « *individual* », il ajoute qu'elle est un système. « L'absolu enferme tout le contenu possible dans une expérience individuelle où ne peut rester aucune contradiction » (2). Elle suppose l'« union et l'accord de l'existence et du contenu » (3). Bosanquet, esprit plus paisible et pour lequel il n'y a pas d'énigme douloureuse ou insoluble, parle d'emblée d'une totalité qui inclut toutes choses. « Par logique nous entendons avec Platon et Hegel la loi suprême ou nature de l'expérience : l'impulsion vers l'unité et la cohérence (l'âme positive de la non-contradiction), grâce à quoi chaque fragment appelle le tout dont il fait partie et chaque moi tend à s'achever dans l'absolu, qui en est lui-même à la fois une incarnation et une satisfaction » (4). De ce point de vue, ressuscitant l'éléatisme tout en l'élargissant et en l'assouplissant, il peut écrire : « Ce que nous nommons "l'individuel" n'est pas alors une essence fixe mais un monde au vivant contenu. Il représente une certaine dose d'extériorité qui s'efforce d'être une unité et une véritable individualité ou d'avoir un caractère complet, car elle a en lui l'esprit actif de non-contradiction, la forme de la totalité » (5). Mais dans cette définition par laquelle il essaie de dissoudre en les magnifiant les différents moi et la nature même, en sorte que seule subsiste une parfaite continuité, Bosanquet ne peut se dispenser de reconnaître une brisure au moins apparente de la réalité unique. Il est obligé de concéder que le fini est un élément essentiel de la réalité infinie (6). Qu'il y ait ainsi un mystère dans cette philosophie sans mystère, c'est ce dont il a fait l'aveu une fois. La lettre qui le contient est, il est vrai, le seul texte de ce genre qui ait jamais émané de lui, et il n'en a que plus de prix. « Comment peut-il y avoir en définitive de la finitude — sommeil ou dissociation — c'est, semble-t-il, le mystère fondamental. Mais on

(1) *Appearance and Reality*, 9th impression, Oxford, 1930, p. 129.

(2) *Ibid.*, p. 130.

(3) *Ibid.*, p. 403.

(4) *Principle of Individuality and Value*, London, 1912, p. 340. Cf. p. 263 et suiv.

(5) *Ibid.*, p. 289.

(6) *Value and Destiny of the individual*, Lond., 1923, p. 258.

peut voir que s'il n'y en avait pas, il ne pourrait rien y avoir » (1). Si l'absolu rassemble infiniment en lui les fragments finis, ces fragments ont pourtant une tendance opposée à l'unité logique et en eux se dessine une sorte de contre-courant, un contre-absolu. Il y a deux absolus, l'un qui est en totalité et en acte, l'autre qui est la discontinuité et la tension partielle. Ce dualisme est certes vivement repoussé par Bosanquet; mais quand il décrit l'aptitude de l'*experienced* et de l'*enjoyment* à former un seul bloc, nous ne voyons pas pourquoi ce bloc ne serait pas un îlot particulier qui s'arrête à lui-même. Il insiste sur la permanence des valeurs et des résultats historiques (2), et il critique le devenir de Croce ou de Gentile qui efface les êtres au fur et à mesure de leur production. N'est-ce pas encore un indice que la pluralité hante le plus unitaire de tous les systèmes et qu'à l'intérieur de la totalité absolue il est contraint d'admettre des tout relatifs qui en sont les rivaux?

Le plus simple serait de reconnaître qu'il y a des degrés de suffisance et par conséquent des absolus d'indices différents. La satisfaction élémentaire, les contentements modestes de la conscience, par exemple, sont déjà une forme d'absolu. L'inertie ou la paresse sont peut-être un signe d'infériorité notable; mais ils constituent aussi un témoignage capital, et un hommage à la perfection. Du moment qu'un être se repose en lui-même, à quel titre pourrait-on lui refuser la possession d'une suffisance, c'est-à-dire d'une absoluité? Reste à dresser une échelle de ces suffisances, une liste des types d'absolu. Le fini peut à sa manière être parfait et le mal lui-même avoir une positivité; mais l'absolu supérieur sera celui qui domine les formes étroites ou plus passagères de la suffisance et s'approprie leur empire. S'il y a un absolu suprême, il expliquera même qu'il soit possible à la conscience de se tromper d'absolu. Bref, il devra rendre insuffisantes bien des suffisances et être capable de garder sa forme dans toutes les migrations de l'expérience.

82. *Le premier degré de l'absolu est la satisfaction élémentaire et l'immédiateté de la conscience empirique qui se réalise en se détruisant.*

Dans l'immense et embarrassante variété des absolus, le degré élémentaire est celui de la spontanéité sensible, végétative, — la limitation dans l'immédiat et la conscience de cette limitation. Il ne s'agit pas seulement des « bons moments » de la

(1) *B. Bosanquet and his friends*, Lond., 1935, p. 169.

(2) *Ibid.*, p. 239. Cf. *Value and Destiny of the Individual*, pp. 303, 314.

vie, mais plus fondamentalement encore d'un présent freiné, rendu inerte, où la conscience est bien adaptée et n'a plus de tension ni de déchirement. Ces états sont associés à la joie béate; ils se rencontrent aussi dans certaines très grandes douleurs et peut-être dans le dépouillement de l'agonie même, quand il n'y a plus d'effort conscient pour faire prédominer un moment sur l'autre ou pour sortir de la souffrance. La conscience est alors dans un repos et une passivité complets; elle est d'accord avec un de ses contenus sans que la tendance à changer détermine son attitude. Son abandon à l'objet immédiat est total.

Le bas degré de l'absolu naturel, accessible à tous, consiste dans le pur acquiescement et cet acquiescement se trouve parfois au fond de la révolte, comme un lit dur et neutre au-dessous du désespoir. C'est une résignation où il y a sans doute le sentiment initial d'une dépendance totale et d'un événement qui nous soumet; mais l'acte d'abdication termine l'activité. Un tel état est la réalisation de l'indifférence; c'est un stoïcisme spontané. Le sujet a réussi à se rendre étranger l'objet et à le tenir à une distance confortable. D'autre part, si l'on se place au point de vue d'un absolu supérieur, cette suffisance ne peut paraître qu'une satisfaction paradoxale, une sensation anesthésiante. La satiété dans l'élémentaire serait, à la limite, vide et purement formelle. Elle cesserait d'avoir un contenu même sensible, bien que son origine soit une torpeur végétative.

83. *Le deuxième degré de l'absolu est celui qui tend à se maintenir et à se contenir dans la poursuite intentionnelle d'une qualité ou d'une valeur à l'exclusion des autres aspects de l'expérience.*

C'est un absolu qui implique une sélection et une survivance, un minimum de contenu actif. Tels les absolus de la vie selon la nature. Ils n'ont plus pour limite une pure forme de suffisance. On en trouverait des exemples dans l'enfant qui joue, le sportif qui aime sentir la perfection de son geste, l'artisan absorbé par son œuvre, et en général l'homme qui accomplit son *officium*. C'est encore le contentement obstiné du vieillard qui contemple le passé et qui se cantonne dans le retour intime de ses souvenirs privilégiés. Toutes ces expériences, tournées vers le dehors ou le dedans, forment des sphères étanches et des îlots de quiétude. Qu'on songe, entre autres choses, au cycle de l'enfance dans une vie humaine: il est bien à part, *self-contained*.

Séparés ou livrés au devenir, qu'est-ce qui distinguera cha-

cun des absolus composants des états d'âme dits supérieurs : joie de la Cinquième symphonie ou ravissement des saints ? Quelle différence y a-t-il entre Plotin méditant les Ennéades et la délectation d'un enfant gourmand, ou le contentement d'une ménagère qui balaie sa maison ? Tous n'agissent-ils pas dans la même extase ?

Puisque les îlots de satisfaction se succèdent, et souvent selon un devenir réglé, l'absolu suprême pourrait n'être que le devenir de ces groupes. Et ce devenir pourrait même n'être qu'une simple connexion, une soudure et non une logique inclusive. Il faut donc chercher s'il n'y a pas un absolu suprême et s'il diffère en degré ou en nature de celui que nous venons de décrire.

84. *Au-dessus des absolus insulaires, la forme suprême de l'absolu est la totalité ou le désir de totalité.*

Les formes supérieures de la perception de l'absolu, celles de la vie spirituelle et personnelle, impliquent une action qui ne s'endort pas et qui ne se contente pas de persévérer dans son être. Elles cherchent à se dépasser, elles exigent toujours un au-delà, et nous obligent à avoir une intention enrichissante. C'est un repos dans l'ouverture d'âme et non plus dans la clôture d'âme. Ce n'est plus l'absolu insulaire, mais le désir de la totalité; non plus l'arrêt dans un plan ou un aspect, mais la volonté d'aller jusqu'aux limites de l'unité synthétique possible à notre moi. La volonté de communion universelle et de simultanéité personnelle n'y est pas compatible avec la stase dans la limitation et l'isolement.

On voit que l'univers n'est pas une notion identique à notre paresse ou à nos habitudes; il ne l'est que si l'absolu se vide de contenu et s'arrête dans une forme pure. La totalité absolue n'est pas une totalité finie; elle n'est pas la somme des insularités, le devenir d'ensemble que des groupes successifs peuvent dessiner. Elle est un acte qui transcende les résultats limités; et leur continuité en lui n'est pas une répétition, mais une animation des inerties matérielles et une croissance de la vitalité finie.

Il y a un absolu suprême puisque nous avons une notion de totalité. Mais cette totalité n'est pas une juxtaposition d'actes, elle est elle-même un acte.

85. *L'absolu suprême est celui qui parvient à boucher le présent avec toutes les présences et qui soutient toutes les formes d'être, y compris toutes les autres formes d'absolu.*

Le signe qui permet de reconnaître quelle forme d'expérience est le moins absolue, quel est-il? C'est sans doute celui-ci: les formes inférieures d'absoluité ont une défaillance, elles ne peuvent se maintenir et maintenir le reste des expériences; elles sont transitoires et exclusives. Toute créature commence par une présence avec laquelle elle essaie de remplir les vides de l'instant qu'elle traverse; et elle se reconstruit temporellement ensuite avec ce qu'elle s'est ainsi donné. Mais pour rendre toujours présent son présent, il faut qu'il soit capable d'être sauvé en lui-même ou en un autre que lui. La question est donc de déterminer la forme d'absolu qui remplit cette condition d'être absolue par elle-même et de pouvoir sauver les autres par surcroît. Ceci annonce la défaite de la nature et de la vitalité qui n'aboutissent pas à l'intériorité d'une conscience.

Le remplissage des absolus élémentaires ne veut donc pas dire que l'absolu suprême détruise temporellement leur force d'exclusion, mais qu'il est éternellement prêt à les sauver un jour de leur inévitable faillite et à recueillir dans la croissance qu'il donne aux êtres le souvenir de l'exclusion même. Il respecte le caractère factuel de l'expérience comme la mémoire respecte la sensation, non sans en transformer l'éclairage.

Ainsi qu'il a été dit plus haut (§ 62), la supériorité ne consiste pas en un pouvoir d'inclusion, ce qui supposerait une organisation de l'univers conforme à la logique d'Aristote ou voisine de la sienne. Un tel langage n'a pas beaucoup de sens. Et c'est lui qui a gâté la notion d'absolu que nous remarquons chez les penseurs anglo-hégéliens. Bosanquet a sans doute distingué de l'implication systématique telle qu'il la conçoit l'inférence linéaire dont le syllogisme formel nous offre le type le plus pur: « L'apriorisme n'a de sens que s'il indique une connexion avec le système de l'expérience en tant qu'il est organisé et compris » (1). « Il découle de la nature de l'implication que chaque inférence enveloppe un jugement fondé sur l'ensemble de la réalité bien qu'il se rapporte seulement à un système partiel » (2). Il a essayé aussi de faire place aux individualités relatives et à l'élément de nouveauté qui transcende à chaque instant l'expérience immédiate. Mais cet élargissement de la compréhension absolue semble se faire au détriment de la clarté et de la précision. Peut-être aurait-il été préférable

(1) *Implication and linear inference*, Lond., 1920, p. 160

(2) *Ibid.*, p. 6.

d'abandonner la dialectique au lieu d'en garder le nom en atténuant la chose. Il lui faut bien proclamer pour finir que la réalité suprême, qui est l'expérience, est au delà de nos prises. L'implication ultime échappe alors à la logique.

La forme supérieure de l'absolu est en réalité beaucoup moins celle qui implique les autres que celle qui soutient et achève toutes les autres suffisances. Même lorsque la promotion des êtres l'oblige à détruire des pseudo-suffisances, elle leur rend le plus grand service qu'il était possible de leur rendre et leur octroie le maximum de stabilité qu'elles pouvaient obtenir éternellement.

86. *La nature n'est pas une candidature possible à l'absolu suprême, car elle n'accomplit une forme d'être qu'en la détruisant.*

La défaite de la nature n'est pas douteuse. Pourtant la nature explique les complaisances du réel pour la limite; elle explique ainsi l'apparition de bien des déterminations négatives qui forment un parterre de qualités générales. Mais si la nature est la clôture de l'absolu, elle ne peut par là même être l'absolu. Et la preuve en est qu'elle ne peut développer la destinée individuelle; elle la supprime ou la déplace; quand elle semble la promouvoir et favoriser son développement positif, c'est finalement pour la supprimer ou la déplacer plus sûrement encore. La croissance d'une forme aboutit fatalement à sa disparition: si la nature ne contenait que des montagnes, il n'y aurait plus de montagnes. Les êtres extérieurs sont des retards et des distances équilibrés par rapport à la conscience qui les mesure; et leur démesure, qui assurerait leur primauté, leur imposerait en même temps une perte complète de leur figuration antérieure.

La nature est inapte à conserver ce qu'elle transforme. Le principe de la conservation de l'énergie exprime simplement le fait qu'elle conserve ce qu'elle ne peut changer: la quantité d'énergie. Quant à l'aspect qualitatif et structural du monde matériel, il forme une mosaïque mouvante qui non seulement se dégrade, mais se dissipe et disparaît. Dans la nature il y a la mort; mais la mort est une espèce luxueuse de l'anéantissement, elle n'est qu'une annihilation partielle et atténuée, qui laisse subsister des éléments et succède à une lutte pour retarder la dissolution finale. Plus radicalement que la mort, il y a dans la nature l'anéantissement lui-même, avec sa promptitude qui s'étend à tout et même aux trajectoires géométriques des atomes ou des astres: la figure de ce monde passe. L'effacement est d'autant plus sûr que la promesse de développement indi-

viduel avait été plus nette et que l'insolence doit en être châtiée par la justice mutuelle des choses.

87. *Les trois candidatures possibles à l'absolu suprême sont les personnes créées, les valeurs et Dieu.*

Cette défaite de la nature semble faire aussitôt de l'esprit le porteur de l'absolu suprême. Ce serait toutefois une conclusion précipitée. L'échec de l'extériorité peut nous en faire craindre plusieurs autres :

1) Il pourrait être plus sage de renoncer à la notion d'absolu suprême. Ne pourrait-on pas en rester à une pluralité d'absolus élémentaires, sans rien qui les domine ?

2) Ou bien encore, la tendance des absolus élémentaires vers un idéal serait inachevée et impossible à achever; cet idéal lui-même serait inconsistant et faible. En somme, il n'y aurait pas dans l'univers, ou il n'y aurait pas encore, une suffisance totale de toutes les suffisances relatives.

3) Enfin, l'absolu suprême pourrait être secret, ne pas se manifester en lui-même, mais seulement dans la distribution des contentements naturels qui sont ses succédanés.

Ces affirmations, il est vrai, ne nous ont pas paru probables *a priori* (§ 84). Mais y a-t-il une raison positive de les répudier? Après la défaillance de la nature, l'esprit ne peut en tout cas présenter que trois candidatures particulières pour l'absolu suprême. Ce sont les personnalités créées, les valeurs et Dieu.

88. *Les créatures personnelles ne sont pas l'absolu suprême.*

Examinons d'abord le cas de la conscience isolée. Elle n'est pas la suffisance totale. Un moi qui se replie dans la jouissance de son analyse ou de ses sensations, ou dans sa volonté de puissance, et qui ne se rend pas transparent à la volonté ou aux volontés dont il est la création n'est pas l'absolu véritable. Il lui faudrait d'abord comprendre sa dépendance, c'est-à-dire qu'il est effet, et comprendre qu'il coïncide avec sa cause, c'est-à-dire avec les vouloirs créateurs dont il émane. De façon complémentaire, le moi qui se borne à lui-même et qui ne contribue pas à la causation d'un toi n'a pas commencé son développement. Dieu et le prochain sont fatalement un absolu pour le moi, Dieu surtout en ce sens qu'il est la cause toujours présente de chaque foyer de vie personnelle et le soutien de l'image essentielle que nous avons de nous-même.

D'autre part, les consciences humaines liées par la communion personnelle sont-elles une suffisance totale quand on consi-

dère leur ensemble? Il ne semble pas que leur solidarité collégiale puisse se développer sans le culte et la pratique des valeurs, et finalement sans appui en Dieu. Pour faire aboutir à toute sa richesse l'ordre humain, il faut acquérir plus que lui. Par là, la communion prouve une fois de plus que sa réalisation est extrêmement laborieuse. L'absolu créé est sujet à la rupture, à la fatigue et à l'incertitude naturelles.

Le collège des personnalités peut être l'absolu suprême, objectera-t-on, puisqu'en se développant il provoque la révélation des valeurs et de Dieu. Ainsi commande-t-il toute la réalité spirituelle. Mais on peut répliquer que c'est confondre deux idées distinctes. Les valeurs et surtout Dieu ne sont pas seulement nécessaires au développement de la réciprocité, ils le sont encore à la constitution de la personnalité; celle-ci exige une possession divine antérieure, de telle sorte qu'il faudrait être capable de Dieu pour devenir capable de soi et d'autrui.

89. Le fait de trouver notre avenir comme une donnée est le signe de notre dépendance.

Il y a dans toute philosophie qui s'efforce d'être rationnelle des points de départ qui sont irrationnels, c'est-à-dire mystérieux. La matrice de l'irrationnel, c'est le fait d'être une conscience créée, c'est-à-dire d'avoir en Dieu une communion qui dépend totalement de lui avant de dépendre partiellement de nous.

Même si nous pouvions passer condamnation aux insuffisances des relations humaines, il resterait que les moi et les nous isolés à ce niveau sont des créatures de Dieu. Plus on aime Dieu, plus le voile s'amincit et s'assouplit, mais le briser n'est pas donné à l'homme né dans la nature. S'il se scinde, ce ne peut être qu'à la mort. C'est l'arbre interdit semé au cœur du paradis, et le seul. Nous sommes engagés dans une réalité que nous ne pouvons totalement comprendre.

Or l'état de créature consiste en ce que nous trouvons un avenir devant nous avant de pouvoir le faire et le remplir. La réception de l'avenir est la marque de la créature, la limite qui nous sépare de la condition de l'absolu suprême. L'avenir est à la fois remède et mal. Nous marchons dans la nuit; nous savons qu'il y a un but et surtout une lumière pour y aller, mais nous ne pouvons pas la prendre dans nos mains. Etre obligé de rattraper le passé par l'avenir et accepter l'avenir sans pouvoir le devancer, comme des enfants reçoivent la nourriture : c'est cela la matière métaphysique, qui est le signe du créé.

90. *Les valeurs ne sont pas l'absolu suprême car elles sont toujours lestées de qualités, de généralité et de solitude. Elles sont le voile de Dieu et indiquent un au-delà.*

Un absolu non-personnel, un divin plutôt qu'un Dieu ne sont-ils pas pourtant capables de suffisance totale? L'absolu suprême serait alors le monde des valeurs. En dehors des personnes et en particulier de la personne divine, il n'y a pas de candidature sérieuse à l'absolu qui puisse être posée si ce n'est celle des valeurs. Car elles offrent au moi une carrière de développement illimitée et ne l'endorment pas dans l'isolement. Elles seules sont une expérience qui peut donner tout son essor à la personnalité.

Le moment n'est pas venu de traiter explicitement le problème des valeurs. Mais nous devons dégager dès maintenant la raison pour laquelle elles ne peuvent être considérées comme l'absolu suprême. Cette opinion impliquerait en effet la croyance que l'amour est impersonnel. L'amour des valeurs est un état d'âme qui ne sait pas dire le nom qu'il réclame. Il est exact d'ailleurs qu'il nous établit au delà de notre individualité empirique; c'est une élévation encore vague vers le divin, et c'est pourquoi on a souvent confondu la valeur et Dieu; c'est pourquoi aussi d'autres critiques ont insisté sur le caractère « subjectif » de la valeur. En réalité les valeurs sont la notion larvée que nous avons de Dieu. Si donc elles sont impersonnelles, c'est que le moi qui les contemple reste dans un brouillard où sa propre nature, celle d'autrui et celle de Dieu manquent de netteté. Elles sont supérieures à l'amour des créatures parce qu'elles nous éveillent à l'ordre des causes et des effets divins de notre être; mais, sur la route royale, elles ne vont pas jusqu'au bout. Elles sont, selon l'aspect considéré, en dessous ou au-dessus de l'ordre humain. Elles sont la divinité plutôt que Dieu. L'artiste, le penseur, le moraliste sont des prophètes arrêtés à mi-chemin. Ils n'ont rien de précis à dire sur les personnes qu'elles unissent. C'est pourquoi l'esprit adonné à la contemplation des valeurs sera toujours lesté de généralités et de qualités, de solitude aussi; et il connaîtra une limite. On ne goûte le beau et le vrai que si l'on est seul. On n'est moral que si l'on ne s'exprime pas tout entier. Les vestibules de l'absolu ne sont pas l'absolu. Les valeurs ne peuvent rendre compte en nous de ce qui est personnel ni le promouvoir totalement. Elles ne réconcilient pas tout à fait l'extériorité et l'intériorité, le moi idéal et le toi créateur. En outre, pour soutenir qu'elles se suffisent et nous suffisent, il faudrait prendre son parti des ténèbres inférieures de la nature; elles sauvent sans guérir, parce qu'elles se désintéressent du scandale de l'ombre.

Le même verdict frapperait la valeur qui appelle les autres et qui est appelée par elles: l'amour des personnes. Pour se réaliser, elle doit sans doute d'abord réaliser le beau, le bien et le vrai; mais elle est en-deçà de Dieu lui-même et de sa présence. Il y a au moins une réalité à quoi elle ne pourrait donner appui, mais dont elle aurait à recevoir l'appui, et c'est la personnalité de Dieu. Confondre la valeur et l'absolu suprême, c'est cesser d'admettre que l'essence et la conscience se recouvrent parfaitement en Dieu. Mais en laissant échapper une partie de l'une, on abaisse l'autre.

91. Dieu est l'absolu qui est appelé en toutes choses et qui les soutient. C'est lui qui est l'absolu suprême.

Dieu est celui qui promet tout amour et qui est pressenti en tout amour. Il est la double loi du devenir humain: loi de soutien à partir de son absolutité suprême; loi d'appel à partir des absolutités inférieures.

Une première raison d'en appeler à Dieu avait été pour nous l'impossibilité de rendre compte par la nature ou par nous-même de chaque apparition nouvelle d'un moi idéal. Dieu est le créateur des âmes. C'est ainsi qu'il révèle son rôle de créateur, ce n'est pas directement en tant qu'il y a une nature. Nous ne sommes pas capables de faire surgir du néant un moi, nous ne pouvons qu'influer sur lui quand il existe déjà ou être influencés par lui. Les dyades temporelles ne font pas davantage ni mieux que le moi à cet égard. C'est ce qui donne à Dieu une abrupte transcendance. Dieu est l'expérience de ce qui est au-dessus de l'expérience.

C'est ensuite parce qu'il est le sauveur des consciences que Dieu est nécessaire. A chaque instant le moi empirique meurt. A chaque instant aussi, il peut ressusciter et se retrouver plus haut qu'il n'était parvenu. Le chemin de la découverte idéale est toujours libre. Il ne pourrait en être ainsi si une volonté éternelle ne soutenait la nôtre. L'apparition de notre conscience personnelle est impossible à expliquer par la nature, mais son développement l'est plus encore: elle a sa croissance autonome au-dessus de tous les conditionnements de la généralité et de l'instinct. Cette permanence absolue du moi idéal n'a jusqu'à présent jamais subi d'exception, puisque la sainteté a toujours été ouverte jusqu'à présent à toute conscience selon sa conscience. C'est la présence active de Dieu. Car notre moi idéal n'est pas seulement une correspondance ou un effet séparables du toi divin; il est voulu par ce toi comme une perspective subsistante. Connue et réalisée parfaitement, il serait l'expression vivante, le point de vue animé de ce toi absolu.

Ces faits autorisent à dire que l'absolu suprême est Dieu. En vivant en lui, nous avons la suffisance qui s'étend à tous les univers personnels. Dieu est le toi présent à tous les moi; le centre de toutes les consciences, le partenaire invisible de tous les contrats, le nous incréé qui précède tous les nous créés et les rend identiques à lui. Immanent à tous les regards personnels, il est d'un autre ordre que les points de vue qu'il rassemble: sinon il ne serait qu'un nouveau point de vue s'ajoutant aux autres et les modifiant du dehors, c'est-à-dire une synthèse devenant un élément d'une nouvelle analyse possible.

Il s'ensuit que le nous formé par le moi idéal et par le toi divin laisse derrière lui les autres. Il est incréé, les autres sont dérivés. Il touche dès leur formation la totalité même des moi, les autres n'atteignent cette totalité que s'ils sont déjà constitués dans leur harmonie préétablie.

92. *Dieu est un absolu qui peut subir l'épreuve que je le pense comme absolu ou que je pense qu'il n'est pas l'absolu, sans que ces faits le fassent déchoir de son absoluité. Il est la seule forme d'absolu qui puisse contenir sans défaite essentielle le moi erroné et la nature.*

Quel est le principe absolu capable de rencontrer l'erreur et le mal sans changer de direction? Qu'est-ce qui peut supporter la caducité et le changement désordonné tout en restant suprême? Un Dieu personnel et charitable peut seul porter ce fardeau; aucun autre ne le peut.

Car un être impersonnel aurait alors à subir un partage de son règne, un infléchissement et une substitution au moins partiels. L'erreur sur l'absolu, par exemple, fait changer la situation de tout absolu impersonnel: c'est pourquoi, afin de sauver la nature qu'il divinise, Spinoza est contraint de nier l'erreur. Les philosophies impersonnalistes ne peuvent professer l'existence de l'absolu qu'en refusant de considérer la totalité de l'expérience, ou bien en se condamnant à des antinomies insolubles. C'est une gageure dangereuse pour elles que de chercher l'unité. L'ombre du monde est un voisinage intolérable pour leur Dieu qui ne nous connaît pas et que nous connaissons.

L'absolu personnel au contraire peut tenter l'entreprise d'une conciliation; elle sera tragique peut-être, mais elle ne sera pas impossible. La conscience a en effet le privilège de tout pénétrer. Sans elle, il n'y a pas de coexistence, mais seulement des existences que l'abîme sépare. Un Dieu personnel peut subir l'épreuve que je le pense comme absolu: les autres ne le peuvent pas, car mon jugement a dès lors envahi leur domaine.

Il peut triompher de cette autre épreuve : mon ignorance de son droit, mon erreur qui me fait attribuer l'absoluité à un autre que lui. Car il sait déjà ce que je sais ou ce que je ne sais pas; quand il me le laisse, il ne perd rien; quand je m'imagine lui échapper, il m'a prévenu.

Encore faut-il que la personne suprême ne soit pas réduite à une intelligence ou à une volonté pures; car elle serait bafouée en quelque sorte par le désordre de sa progéniture et ne pourrait s'intensifier sans mesure dans son être. L'absolu invincible ne peut être qu'une charité. Car il subit alors toutes choses en continuant de tout soutenir et son orientation ne change pas. Il communique à chaque conscience pour l'achever. En connaissant toute connaissance, il y introduit l'identité; en s'attachant à tout amour il provoque et ratifie la diversité, quelle qu'elle soit; en voulant tout vouloir enfin, il annonce l'universalité, parce que son vouloir est infiniment bon. Ainsi se sauve-t-il éternellement dans le salut et le respect qu'il offre à tous. Ainsi est-il à la fois impération et libération, commencement et fin.

93. *L'amour de Dieu est aussi l'absolu suprême, car il est Dieu s'aimant en nous.*

La personne et tout ce qui tend vers elle, l'univers tout entier, sont donc appelés par la communion à l'absoluité suprême. Doctrine acceptable, du moment que ni en Dieu ni en nous il n'y a d'égoïsme et d'avidité.

C'est dans l'ordre créé et comme en filigrane qu'on découvre Dieu par la fidélité à l'essence initiale que nous pouvons suivre dans tous les points de notre perspective. Car chaque point est lui-même une fonction universelle. Est divin l'acte qui nous rapproche de notre essence primitive et qui en est ainsi une nouvelle élaboration. Est contraire à l'absolu dans l'absolu même l'acte qui obscurcit la représentation du moi idéal ou qui produit un jaillissement de qualités séparables de nous; en d'autres termes, toute conduite qui nous maintient dans le cercle magique de la nature et dans le cheminement parallèle ou divergent des destinées sans communion.

Il y a, il est vrai, deux obstacles à la perception de l'absoluité: les uns prennent trop vite leur repos et se vantent d'avoir une intuition définitive; les autres sentent toujours un désappointement et une inquiétude, soit à propos d'eux-mêmes, soit à propos de Dieu. Mais la divinité est toujours visible en l'homme qui accepte le poids du monde sur ses épaules. Sa grandeur qu'il ne brigue pas est de se savoir et de se vouloir respon-

sable. Ce n'est pas une responsabilité sociale, comme si le troupeau était Dieu. C'est une responsabilité métaphysique : on n'est comptable que de son acte, mais la largeur d'un acte est l'univers. Ce qui fait que l'acte est bon ou mauvais, c'est l'humanité intériorisée en lui. La liberté morale s'exprime par l'intériorité que nous donnons à l'humanité dans la personne, ou par l'extériorité réfléchie que nous donnons au moi dans l'humanité. Un tel affranchissement est notre œuvre originale et il ne l'est qu'en rencontrant toute l'absoluité divine dont il procède. Aussi en prenant conscience de notre tâche dans l'ordre personnel, nous sommes élevés par notre élan spirituel à l'absoluité de Dieu, puisque cet élan n'est que la grâce de Dieu descendant en nous pour nous associer à lui.

94. Pour Dieu, l'avenir est une création, pour nous c'est aussi et surtout une créature.

L'avenir est pour nous un don; il nous est offert comme un acte que nous recevrons peut-être et comme une réserve hypothétique de valeur. Même si nous abordons l'instant neuf avec nos virtualités les plus inventives, l'opération que nous sommes prêts à effectuer est suspendue à l'octroi d'un avenir. Le sage pense à l'avenir mais ne pense pas l'avenir, car il ne veut pas se tromper et il sait que l'idée d'une limite, c'est-à-dire d'une homogénéité, se mêle fatalement pour lui à ce qui sera demain, comme un mensonge possible sinon certain. L'avenir contiendra le passé, mais le passé ne contenait pas ce qui fait la meilleure part de l'avenir. Aussi est-ce toujours dans une espérance opulente que l'éternité nous est communiquée, dans la grâce d'un lendemain. Mais ce qui fonde la dignité de l'avenir, c'est ce qui nous rappelle notre indignité ou notre impuissance à créer l'absoluité alors précisément que l'absoluité se découvre plus largement au regard. L'attente exprime cette rencontre nécessaire du meilleur et du pire, cette association de richesse et d'indigence.

L'avenir est en revanche une création pure de Dieu: s'il est en Dieu, c'est sûrement en un sens qui n'est plus le nôtre et qui n'atténue pas l'absoluité éternelle, mais en manifeste l'opération entièrement active. Contrairement à une erreur trop répandue, la totalité, qui est l'apanage de Dieu, n'est pas homogène: elle s'étend parfaitement partout, mais au lieu de plonger les formes qu'elle unifie dans une atmosphère atone, elle les fait scintiller sous tous leurs aspects. Etant infiniment infinie, elle s'étend à chaque chose d'une manière qui est chaque fois neuve et unique. Sa présence dans la matière, par exemple,

n'est pas du même genre que son immanence à l'esprit, et pourtant la diversité des chemins ne fait pas obstacle à la perfection de son empire. Appliquons cette idée au problème du temps et cherchons comment un temps total pourrait se réaliser. Nous ne devons pas nous imaginer que l'invasion de l'avenir par la totalité est un décalque de l'invasion du passé ou du présent par elle. La seule façon concevable d'être total dans l'avenir, ce n'est pas de le parcourir comme un chemin tout fait, ce n'est pas de le prévoir, mais c'est de l'innover entièrement, c'est-à-dire de le créer. La toute-invention ou actualité pure est la seule présence absolue en ce domaine. Elle remplit le futur de sa fécondité et, en ne lui apportant qu'elle-même, elle anéantit notre conception coutumière de l'avenir. C'est dire qu'elle transforme aussitôt le temps en une divine éternité, car elle retire à la conscience de l'avenir l'homogénéité représentative qui la rend servile en nous.

95. *La croyance en la prédestination est trop souvent différente de la croyance en l'identité de l'essence personnelle. Les théologies ou philosophies de la prévision sont des systèmes de basse tension intellectuelle.*

Le point d'interrogation qui est suspendu sur le devenir de la destinée spirituelle, bien qu'elle soit protégée par une Providence, montre à quel point l'identité et la fidélité personnelles comportent d'imprévisibilité. C'est une théologie ou une philosophie de bas étage qui spéculé sur la prédestination comme si le comportement d'une personne était calculable. Il n'y a prévisibilité que pour une identité inerte, matérielle, soumise au principe du tiers-exclu. L'identité par en haut, celle de la conscience collégiale, ne se réalise que par hétérogénéité et créativité croissantes, dans la refonte des caractères. La seule prévision qui ne supprime pas la liberté mais la fonde est l'extase divine qui crée et dirige continuellement l'originalité des consciences (1). Elle entraîne aussitôt l'imprévisibilité des démarches, puisque chaque acte vraiment personnel est une innovation et qu'il brise la répétition sur laquelle se fonde le calcul.

(1) Telle est la prédestination véritable pour le philosophe : elle revient à dire que Dieu est la cause essentielle de chaque conscience et qu'il en a seul le secret total. Mais c'est d'ordinaire en un tout autre sens que le mot a été compris, comme le prouvent abondamment les disputes d'école. Jacobi a aperçu et déploré la confusion qui s'en est suivie entre la prévision et la providence, comme si l'absence de l'une autorisait à nier l'autre. « Weil der Mensch nur Maschinen machen kann, so ist er geneigt eine göttliche Vorsehung zu leugnen; denn er findet sie nicht als Maschine ». L. MATTHIAS, *Die Schriften F.-H. Jacobis in Auswahl*, Berlin, 1926, p. 89.

Le sens commun est en ces matières souvent bien confus. Il mêle dans ses jugements la rationalité et la routine, la vision de la personne et la prévision de la nature. C'est pourquoi il loue et il déprécie tour à tour la constance, sans s'apercevoir qu'il y enferme des notions disparates. Rejetant tout durcissement de l'absolu suprême, nous pouvons espérer qu'en lui s'ouvre et se sauve le destin infini de chaque unicité et de chaque réciprocité.

—
DEUXIÈME PARTIE

LE LIEN PERDU

DEUXIÈME PARTIE

LE LIEN PERDU

96. *Le système personnaliste rencontre deux obstacles très graves. L'un a sa source dans la traversée de la nature, l'autre dans le déchirement ou la révolte de l'esprit même.*

Le personnalisme semblait, dans le chapitre qu'on vient de lire, avoir triomphé de tous les obstacles. En réalité, il offre des difficultés que nous n'avons pas encore considérées en face. La première est l'existence de la nature comme spectacle et comme tendance. La seconde est l'attitude du moi lui-même quand il se sépare de la communion, soit par la souffrance, soit par la rébellion.

1° La nature dont il nous faut parler n'est pas la nature docile, « bon enfant », d'O. Hamelin, ni même *l'apparence* de Bradley. Elle est extériorité et spectacle, ou, ce qui est à peu près la même chose, elle est sensible (1); mais elle est en outre un échec, une dénégation qui se joue de l'ordre personnel et l'humilie, bien qu'à d'autres égards elle le prépare et l'enfante (2). Elle n'est pas seulement le préalable, l'incomplet, l'équivoque, l'esprit qui sommeille. Toutes ces belles comparaisons chères aux idéalistes sont des demi-vérités qui peuvent devenir de sinistres plaisanteries. La vraie nature abolit l'espoir de construire une philosophie du dimanche après-midi. Elle est une incompatibilité insultante pour l'esprit. Elle est à part de l'esprit et contraire à lui. Le tort de l'idéalisme a été d'édulcorer ces faits, de se débarrasser du témoignage de l'expérience dès qu'il est en discordance avec l'être personnel ou intellectuel.

(1) La $\psi\lambda\eta$ grecque, et la matière de Bergson (le mouvement qui se défait) sont des notations plus intéressantes que celles de l'idéalisme dont nous venons de parler; mais ces termes ne désignent encore qu'une partie de l'antithèse subie par l'esprit.

(2) Ce qui est sensible est souvent extérieur (c'est-à-dire agrégé au non-moi) mais ne l'est pas toujours. D'autre part, la nature n'est pas fatalement une extériorité *spectaculaire* : nous aurons à examiner aussi sa tendance à l'intériorité. Enfin, la nature n'a pas le monopôle de la séparation des consciences; le moi peut s'égarer par la rébellion ou la haine; il y a des obstacles purement spirituels à l'harmonie. En somme, la nature est la rencontre du sensible et du non-moi.

Dans la partie qui précède, la nature, sauf quelques allusions anticipées, désignait un instrument ou un germe de l'esprit, déjà orienté vers lui, un pré-rationnel, une terre habitable. La mort même y était domestiquée pour le bon plaisir de la conscience. Désormais, c'est à un contact autrement concret et cruel qu'il faut avoir la loyauté de consacrer notre examen. La nature dont nous avons parlé était principalement un début ascensionnel, permanent mais docile. Celle dont nous allons nous occuper est en rapport avec deux faits : d'une part la mort ou chute finale et fatale qui semble anéantir l'esprit lui-même ; d'autre part l'entremangement des individus, qui ne peuvent subsister ensemble dans l'étroitesse du monde et qui semblent condamnés à une lutte incessante.

2° Ce n'est pas seulement l'extériorité indifférente ou hostile de la nature qu'il y aura lieu de considérer comme un obstacle pour la personne. L'esprit lui-même peut se retourner contre l'esprit. D'abord, le moi peut être contaminé par la nature : il est perpétuellement exposé à la capture, à la dégradation et à la souffrance, par suite de l'environnement qu'il subit ou qu'il aime. Ensuite, et c'est l'obstacle le plus sérieux de tous, il peut chercher à se construire spirituellement hors de la collégialité ou contre elle. La haine ou la rébellion sont des antithèses immatérielles de l'esprit. En somme, la nature ne peut réaliser par elle-même ni l'intériorité ni l'extériorité. Elle reste en deçà de l'ordre personnel à cet égard. Mais la conscience peut essayer de prolonger l'extériorité de la nature par la rébellion. Le maximum d'extériorité n'est pas naturel, il est spirituel.

I. — LA TRAVERSEE DE LA NATURE

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE COMME SPECTACLE.

I. L'ESPACE-TEMPS.

97. *L'espace et le temps sont des systèmes de distribution des qualités naturelles qui ont pour résultat d'isoler la conscience.*

La conscience subit l'espace et le temps naturels; elle y découvre sa limite d'emprisonnement. Et, ce qui est pire, elle semble intrinsèquement affectée par les points-instants où elle séjourne. A vrai dire, c'est médiatement que l'espace-temps agit sur la conscience, car c'est en produisant la qualité psychologique, ou ce qui doit en être la matière.

L'espace et le temps sont distribués aux êtres de la nature; ce sont même plus précisément les systèmes de distribution ou de répartition de l'existence. Par suite, le moi qui les contemple a l'impression d'être séparé par eux de toute présence spirituelle. Il se sent aussi plongé dans l'indifférence par rapport aux valeurs: car l'espace-temps objectif est neutre; il défait nos différences et nos préférences.

De même que l'espace euclidien est celui que l'esprit humain adopte le plus volontiers, de même le système d'objectivité temporelle qui prédomine dans la représentation ordinaire est newtonien; ou du moins, la représentation mathématique de Newton repose sur les présupposés les plus spontanément sympathiques à notre intelligence.

Sur un point, et un seul, le temps qui coule équitablement est moins terrible pour la conscience vitale que l'espace: l'individu empirique s'aperçoit mieux des longueurs d'espace où il peut se perdre que des longueurs de temps où il est engagé. La continuité de l'étendue est la même pour tous; chacun en sent l'immensité dans l'environnement. Au contraire, le temps reste toujours moins purement objectif et détaché de nous;

son schéma scientifique évoque encore dans l'imagination un inévitable accompagnement de durée subjective. Alors que l'espace est vite dépouillé de l'élément affectif dû à l'environnement, le temps reste mêlé à l'émotion, qui est d'ailleurs corrélative de la perception des objets spatiaux. En un mot, comme on l'a souvent observé, le temps a deux faces; il met en liaison le moi et l'extériorité. C'est pourquoi il est un nid de difficultés métaphysiques.

98. *L'angoisse de la conscience dans le temps paraît plus vive que l'angoisse de la conscience dans l'espace.*

Chaque homme a son temps, qui est court. La durée peut se concentrer dans l'éternel, mais le temps extérieur s'insère toujours dans une dispersion qui le déborde au fur et à mesure qu'il se pose. Notre portion de temps, si nous nous contentons de la vivre sans réflexion, garde encore une intimité protectrice et cette retraite en elle-même lui donne une sorte de placidité. La complaisance dans l'égrènement des instants ou dans la vision des souvenirs n'est pas tragique: l'écoulement de la vie a même plus de douceur que n'en a le voyage dans l'espace. Mais, à la réflexion, le temps nous isole et nous perd dans le silence infini des siècles. La contemplation du temps objectif nous trouble profondément. En nous montrant les âges qui ne furent pas nôtres, et qui ne le seront jamais, l'imagination menace directement ce qui est nôtre; et attaquer notre temps, c'est nous attaquer. Ce sentiment a été admirablement exprimé par Lucrèce: la pensée des temps où je ne serai plus me réduit à rien.

L'effroi devant le temps est-il autre chose, il est vrai, que la crainte de l'espace sous une autre forme? Que de fois le temps défile devant nous comme une armée vue du haut d'une tour, selon la comparaison de saint Augustin. Un spectateur bien placé pourrait l'apercevoir en entier et prévoir tous les événements. Mais le temps mêlé d'espace multiplie l'espace et les maux que nous pouvons en redouter. Et l'imagination lancée dans cette direction y perd toute mesure. Mille hommes répartis dans l'espace font, en réalité, plus de solitudes que cent hommes placés à la file dans la durée. Pourtant, ces cent existences successives, si nous songeons à leur total, nous donnent un vertige que la multitude de nos contemporains ne nous donne pas. Les siècles écoulés, même s'il n'y avait que peu d'habitants sur la planète, laissent l'impression que l'humanité est seule, abandonnée; mais le fait qu'il y ait quelques millions d'habitants dans une de nos capitales ne nous trouble pas le

moins du monde. Il ne suffit pas de dire que cette anomalie s'explique parce que la communication dans l'espace est toujours possible alors que la remontée des générations ne l'est pas. L'existence temporalisée nous fait peur de façon irrationnelle, par un mécanisme analogue à celui qui rend l'univers plus grand et plus sinistre le soir qu'en plein jour.

Toutefois l'angoisse du temps tient à d'autres causes qu'à un réflexe biologique. Voici quelques-unes de ses racines véritables, qui sont obscurément intellectuelles et religieuses :

1) Nous savons très peu de chose sur le passé et nous n'en percevons jamais les profondeurs que d'un faible rayon de lumière. Qu'est-ce que l'histoire en face des vastes étendues préhistoriques? C'est ce poids d'ignorance qui nous trouble.

2) Pour la science, l'homme vient d'en bas; il est préparé peu à peu par la suite des vivants et il accède lentement à un état de civilisation. Au contraire, il tombe de très haut pour la plupart des religions, qui enseignent une chute ou un péché originel. Cette double perspective et le conflit qui semble en résulter nous mènent à une même impression: celui d'un long silence de la divinité. Le désir inconscient que la divinité brise son silence nous rend impatients devant le temps. Nous devenons ainsi plus sensibles à ce barreau de notre cage qu'à tous les autres.

3) Nous nous attendons toujours à ce que Dieu intervienne au bout d'un certain temps, quand nous aurons fini nos travaux profanes et achevé nos récréations. Il y a un instinct de la parousie en l'homme, mais il ressemble à l'attente qu'un enfant a de sa mère: l'enfant se passe fort bien de sa mère pendant quelques minutes, même s'il a des ennuis; mais il en désire ardemment le retour et l'intervention quand il ne l'a pas vue depuis longtemps ou que ses ennuis deviennent trop sérieux. L'absence de Dieu dans l'instant ou la série d'instantanés nous paraît normale et souvent même préférable; elle nous choque et nous irrite, ou nous désespère, quand elle se prolonge ou que nous sommes en difficulté.

99. Le silence de Dieu et l'abandon de la conscience pendant des millénaires semblent un scandale; mais ils le sont aussi pendant un seul instant.

Que toute cette attitude soit puérile, c'est évident. Si l'isolement et la déchéance de l'humanité proviennent du silence de Dieu, le problème métaphysique de ce silence commence en réalité dès le premier instant. L'étirement en siècles de siècles n'y change rien; ce n'est qu'une différence de degré,

une nuance nouvelle. Si le fait d'attendre une présence pendant cinq minutes n'est pas un scandale pour l'esprit, peu importe du point de vue philosophique que l'épreuve soit prolongée pendant des millénaires: toutes les tortures de la création et ses gémissements de parturiente sont peu de chose dans ces conditions. A vrai dire, la difficulté est donc déjà tout entière dans la première minute de l'absence de Dieu. La longueur de l'histoire du monde ne pose pas de problèmes nouveaux. Le problème, c'est qu'il y ait une histoire. Pour le croyant, la structure du devenir est la suivante: absence de Dieu, misère de l'homme sans Dieu, retour du moi vers Dieu et consolation inespérée. C'est ce schéma qui doit être discuté et justifié, quelles que soient les durées en cause.

100. *La seule raison valable pour laquelle le temps est une antithèse pernicieuse de l'ordre personnel, c'est qu'il engendre le triomphe mathématiquement progressif du nombre des morts sur le nombre des vivants.*

Une raison plus légitime pour laquelle la longueur du temps nous déconcerte plus que l'espace, c'est qu'il n'isole pas seulement la conscience, il détruit la vie. Plus la vie dure, plus il y a de cadavres. La prolongation du monde augmente sans doute le nombre des vivants; mais la multitude des tombes l'emporte fatalement de plus en plus sur le taux des naissances. Les morts ne peuvent jamais être rattrapés par les vivants, car les vivants sont eux-mêmes mortels. Plus le temps coule, plus la cause de la vie est inévitablement désespérée, même si le nombre des vivants augmente, puisque le nombre des candidats à la mort augmente en même temps et que, finalement, la vie travaille pour un cimetière déjà surpeuplé. La vie est vassale de la mort. Si l'on considère le temps comme une succession naturelle, il est nécessaire de conclure qu'il est un facteur de destruction: il fabrique de la matière inerte avec de la vie.

Mais le temps ainsi conçu est lié à l'espace. C'est l'histoire des espaces avec une double caractéristique: la succession irréversible et la dégradation mortelle des individus. Dans sa représentation, il y a un recul du moi: on ne regarde plus l'univers du point de vue collégial mais d'un point de vue isolé. L'espace est la perspective d'isolement face à la communauté. Il rend imperméable le royaume des consciences et il est la condition de « ma » représentation du monde. En lui l'individu exclusif se heurte à l'objectivité. Il en est ainsi non seulement de mon esprit quand il regarde son entourage, mais aussi des animaux et des objets matériels de cet espace, plongés en sa substance

dissolvante; d'où les propriétés relatives à la non-ubiquité, à l'impénétrabilité, au choc, etc...

101. *L'élément non-spatial de la durée est, il est vrai, un filon de guérison spirituelle, un chemin vers la communion retrouvée.*

L'élément non-spatial de la durée, c'est au contraire le chemin que nous suivons pour trouver autrui et pour nous insérer dans une communauté spirituelle. Tandis que tout à l'heure le temps dont il était question était un mélange où prédominait l'espace, maintenant c'est un mélange où prédomine la durée, c'est-à-dire la concentration progressive du sujet, partant du moi pour être vécue non plus dans l'objectivité indifférente et extérieure de la nature, mais dans l'immanence réciproque des esprits.

Le temps des horloges nous met d'accord parce qu'il n'est ni pénible ni agréable, mais indifférent et impersonnel. Les successions peuvent s'accorder d'une tout autre manière par la rencontre des actes spirituels et la pénétration consciente des rythmes divers. Dans les deux cas, le temps est un terme de liaison: il est le voyageur qui descend de l'éternité dans l'espace ou qui monte de l'espace à l'éternité.

La durée proprement dite n'a pas la vulgarité appauvrissante de la nature; elle n'est plus une prison, mais le symbole de la société des esprits. Que de distance entre la durée rachetée, libératrice, et le temps que nous avons considéré comme l'une des coordonnées des événements extérieurs! Le temps-espace s'écoule et nous disperse, mais la durée spirituelle le retourne et le sauve, car la mémoire n'a pas de limite; et si un souvenir accompagne tout événement, rien n'empêche que l'esprit maintienne en lui toute la vie mortelle.

On comprend que la durée ainsi définie ait été regardée comme la catégorie la plus compréhensive et qu'elle soit la personnalité même. Dans l'éparpillement temporel, elle est un contre-mouvement victorieux qui s'épanouit en éternité.

102. *Pour que cette guérison fût complète, il ne faudrait pas seulement une machine à remonter le temps, mais un moyen de le rendre polyphonique, de le diversifier, de faire communiquer tous ses rythmes et d'agir en chacun.*

L'esclavage où nous tient la nature reste puissant, quelles que soient les virtualités théoriques de la mémoire. On a rêvé

d'une machine à remonter le temps, et la durée spirituelle peut certes modifier le passé dans l'avenir (1). Mais pour guérir la dispersion du temps naturel, c'est une machine à diversifier le temps qu'il faudrait encore inventer. L'action engagée par nous dans la nature est unilatérale. Une chose à la fois: c'est la limitation que l'espace impose à la durée, même quand la durée travaille contre l'espace. Or l'âme voudrait être capable de polyphonie. Elle désire être attentive et active en toutes choses. Au lieu d'exécuter une pauvre chansonnette sur un roseau, elle souhaiterait que la durée fût une simultanéité immense et variée, un orgue à plusieurs claviers.

Recouvrer ces dimensions perdues de la conscience, c'est passer du moi au nous, de l'espace à l'éternité. Le *nous* brisé par l'isolement spatial ignore son identité, mais n'arrive pas à se perdre totalement. Les circonstances séparantes laissent encore des vestiges de communion. Notre moi individuel est un nous extériorisé et abaissé, mais non aboli.

Et la durée qui se rénove ou s'intériorise, malgré son visage équivoque et ses pouvoirs encore limités, est l'ouvrière de notre salut.

103. *La personne plongée dans la spatio-temporalité est vouée, malgré des récupérations partielles, à l'équivoque, à l'humiliation et à l'échec.*

L'avance de matérialité exprimée par l'espace grève toujours notre moi en ce monde; c'est pourquoi toute personnalité est soumise à la négation. Notre vie est exposée à l'épreuve terrible de la force des circonstances. Un courant d'extériorité renverse la conscience, finit toujours par triompher de nos vœux et par briser les communications personnelles. Personne ne peut résister à cette antithèse puissante. C'est ce qui échappe aux théoriciens de l'héroïsme, et ce que Th. Hill Green reprochait à Carlyle, avec une perspicacité qui a souvent manqué aux anglo-hégéliens. La volonté héroïque est vaincue nécessairement par la nature; son échec est fatal. Il est proclamé dans le symbolisme des mythologies par les Titans et par Siegfried. Ainsi s'affirme contre la conscience la force de la matière et de la société. Mais la nature nous inspire avec ruse l'illusion que l'individu peut disposer de la nature; c'est ainsi qu'elle se

(1) Bergson insiste à bon droit sur l'irréversibilité. Mais elle est plus subtile qu'on ne le dit. Elle tolère une reprise, une refonte perpétuelle, une animation du passé. Plusieurs concepts et vocables nouveaux seraient ici à découvrir. La relation d'avant et d'après est intangible, mais il ne faut pas confondre l'irréversibilité du passé et de l'avenir avec l'incommunicabilité du passé dans l'avenir.

sert de nous et nous perd pour tracer son chemin. Par exemple, bien des volontés jeunes se sont souvent immolées en vain pour satisfaire le désir politique de « changer quelque chose » dans le monde. Il y a ordinairement beaucoup d'illusion dans ce vouloir; on n'ose croire que l'aspiration sociale puisse contenir la prophétie de la nativité de Dieu; et l'on ne peut pas reprocher à Bergson d'avoir creusé trop profondément le fossé qui sépare « les deux sources de la morale et de la religion ». Un problème analogue a aussi frappé Ch. Peirce; il le résout pour sa part en disant que toutes les collectivités limitées sont décevantes, qu'il serait sot de croire en elles et qu'il faut s'immoler pour la collectivité illimitée.

Plongée dans l'abîme spatio-temporel, l'âme est donc revêtue de la robe avilissante qui est le supplice de son exil. Elle est condamnée d'abord à subir l'équivoque. La nature est une semi-distinction et une participation plutôt qu'une communion. C'est un état dans lequel la relation tend à se séparer de la qualité, tandis que dans un ordre purement personnel la relation tend à se confondre avec la conscience. Dans l'état de nature, par suite, une logique de la prédication devient possible, et à côté d'elle, tous les autres cadres mathématiques s'appliqueront également. La conscience descend dans un ensemble de relations indéfiniment remplaçables. L'indécision de la nature est un premier pas vers la substitution.

Et il faut subir ensuite l'impuissance et l'instabilité. Non seulement l'individu matériel est équivoque et sa valeur incertaine, mais le moi est locataire d'un agrégat matériel. Le propriétaire résilie le bail quand cela lui plaît. Aucune configuration mécanique n'est un abri. La matière est sans doute perpétuelle comme l'esprit, mais les agrégats ont une structure périssable. Le moi est fait pour la mort. Dès avant le tombeau, il connaîtra la fin de la connaissance et de l'amour, la réduction de l'un et de l'autre aux voisinages et aux attractions de l'apparence. Il connaîtra l'existence sans la valeur.

II. LES QUALITÉS ET LES IDÉES GÉNÉRALES.

104. *Le pullulement des qualités est un autre démenti qui submerge la conscience.*

L'espace-temps limite l'activité du moi en lui opposant du dehors un obstacle. Mais il s'insinue aussi à l'intérieur même de la conscience. Le fait de vivre en ce siècle nous marque

jusqu'aux profondeurs de notre personnalité et n'est pas simplement une influence extérieure.

La formule par laquelle Taine définit le génie et la façon dont il étudie les œuvres d'art ont mis en évidence la part du moment dans la constitution de chaque esprit. Elle ne doit cependant pas être prise à la lettre: les grands esprits dépassent leur époque et certains d'entre eux surtout semblent jouir d'une jeunesse qui se répartit sur plusieurs siècles. Phidias aurait-il de nos jours été si différent de ce qu'il fut? De même, le style de saint Augustin ou de Pascal reste à certains égards actuel. Au contraire, comment un Thalès de Milet ou un Beethoven seraient-ils séparables de leur temps? La technique qui leur est indispensable a changé beaucoup trop pour qu'ils soient reconnaissables en dehors d'elle.

Mais en admirant un auteur ancien ou lointain, on découvre en lui quelque chose de soi-même qu'on ignorait encore. Nos goûts ne sont pas toujours satisfaits par notre environnement vital, et il y a en nous des anachronismes ou des anticipations qui nous font les citoyens d'autres civilisations. Stricte ou non, l'influence de *l'hic et nunc* sur l'individu contient donc autre chose que l'espace ou le temps proprement dits; elle provient des qualités de l'individu enchassées dans son œuvre. Or ces qualités ne sont pas produites par l'espace-temps; elles sont seulement distribuées par lui et offertes au dehors dans l'histoire. En quoi consistent-elles? Et quel est leur rapport avec la personnalité qui en est revêtue?

105. (A) *Les qualités sont les composantes des événements; elles sont particulières à l'origine, mais elles ne sont pas simples.*

Les qualités, menue monnaie de la nature, sont les composantes des événements. Elles sont particulières, bien qu'elles ne soient pas à proprement parler simples et que toujours en elles il y ait une synthèse. Leur monde impersonnel est dépourvu d'en soi. Elles sont le flux des phénomènes, et chaque apparence y est détachable des autres. Ce sont des amas friables.

Leur synthèse élémentaire consiste dans leur rencontre. On ne conçoit pas une qualité sans d'autres qualités. Leur pluralité est initiale.

La nature est une rhapsodie de qualités, toutes affectées d'anonymat et dépourvues de résidence: images errantes et pourtant particulières, accidents perpétuellement en quête de substance. Ces qualités ne sont pas primitivement et essentiellement générales, au sens courant du mot. L'aboïement du chien n'existe

pas en soi mais dans un événement. Ce qui existe, c'est cet aboïement-ci. La qualité est donc toujours par elle-même un événement ou un fragment d'événement. Comme elle peut entrer en composition avec n'importe quel autre fragment, elle est susceptible d'abstraction, mais elle n'est pas directement empreinte de généralité, quand elle est à l'état naissant ou qu'elle se juxtapose à une autre qualité.

Le pullulement des qualités, toutes affectées d'anonymat, leur jaillissement désordonné, s'accompagne de leur assimilation réciproque; c'est un degré nouveau de leur synthèse. Il suppose un élément communautaire qui n'est encore que l'aptitude à la métamorphose par assumption dans un groupe.

Si la généralité leur est applicable, c'est pour une autre raison, parce que la qualité peut se répéter et se poser de nouveau dans le temps, c'est-à-dire se spatialiser. L'espace n'est en effet autre chose que l'étalement des qualités dans un état d'indifférence aux valeurs.

La qualité par elle-même n'est pas fatalement sensible, et la répétition n'est pas spatiale. Mais sans la répétition de la qualité, il n'y aurait pas d'espace sensible.

106. *Par la répétition ou la persistance, la qualité devient générale; et par la généralité, les qualités sont en affinité ou en lutte.*

La répétition ou la persistance temporelle des qualités ont une autre conséquence encore : celles-ci sont désormais, pour la réflexion, des idées générales. C'est ainsi que l'intelligence appliquée à la nature y fait une moisson d'idées et transforme les faits bruts en faits scientifiques. Mais cette généralité n'entraîne pas de substantialité : elle nous laisse dans une cavalcade d'accidents. La science reste, à cet égard, phénoméniste.

Dès que les qualités se spatialisent ou se généralisent, elles sont soumises à une sorte de crise du logement. La profusion des qualités ne les gêne pas par elle-même; mais leur hostilité réciproque commence avec la stase que certaines d'entre elles effectuent : dès lors elles sont exclusives et résistantes ou cherchent à l'être. Les questions d'équilibre ou de limitation réciproque commencent à se poser. La nature devient un champ de bataille et une balance, un rationnement et une arène. Elle cesse d'être une imagination divine. Le monde infra-humain est une poussée d'images agressives. Aussi donne-t-il l'impression d'hésitations rythmées. Finalement, *per itus et reditus*, le calme se produit. Mais c'est le calme qui suit les combats.

Le stock des qualités même visibles et guerroyantes est illi-

mité. Et pour réduire leur antagonisme, la nature les traite par la répulsion et par l'affinité, en particulier par la métamorphose et l'assimilation dont les combinaisons chimiques sont l'exemple frappant. Toutefois, il est du propre de la nature de ne jamais présenter un aspect sans son aspect contraire. Tout est possible en son domaine; tantôt les qualités se soudent, tantôt elles se fuient. Tantôt elles se fondent ou se neutralisent, tantôt elles forment une hiérarchie. Souvent, elles tendent à une composition où subsiste un élément qui prédomine. Parfois leur synthèse forme au contraire une émergence où les anciens fragments ont disparu entièrement de la forme nouvelle. Le règne végétal et le règne animal présentent tous ces modèles divers. Dans les types inférieurs, les termes composants se conservent mieux. Dans les types supérieurs et les plus évolués, la structure par émergence l'emporte sur la structure par fédération (1).

Mais la nature ne s'asservit à rien parce qu'elle ne se détermine absolument en rien. Elle offre tout ce qu'on veut. Même dans les combinaisons chimiques d'une seule série, il arrive que parfois les propriétés se conservent et que parfois elles ne le fassent pas. La position de l'existence est, sous cet aspect, arbitraire.

107. (B) *Les idées générales ne posent pas de réalité, mais sont des retards dans la position de la réalité.*

Il y a deux façons de connaître la qualité; ou bien l'on vit avec elle en se laissant emporter par son flot; ou bien on la domine par la science, on la connaît comme relation et comme forme.

Cette deuxième espèce d'anonymat est la plus précise et la plus déterminée. Nous avons montré plus haut que la qualité par elle-même est particulière et qu'elle n'est pas générale au sens des platoniciens. La répétition et la spatialité lui donnent pourtant ce dernier caractère. C'est une stase, un retard de la nature qui est cause de la genèse des universaux. Ceux-ci ne sont pas l'individuel plus quelque chose, mais le freinage de l'individuel, c'est-à-dire son insistance appauvrissante. Les idées générales sont des négations de la réalité plutôt que des positions de réalité. Elles sont dues au retard du mouvement d'individuation, qui se perd en voulant se garder. Mais la même

(1) Les doctrines du moyen âge sur la pluralité des formes dans les composants n'ont pas perdu leur actualité. Et elles sont toutes vraies : la profusion des attitudes de la nature peut donner raison en certains cas aux scotistes, en d'autres cas aux thomistes.

cause explique qu'elles soient comparables aussi à des bifurcations. Les espèces et les genres sont des variations sur un thème donné.

Les qualités peuvent être assimilées et reprises par une personne, parce qu'en elles un vouloir obscur et indéterminé prépare la décision ou la rencontre personnelle. Ce sont des cadres d'expectation. Chaque espèce et chaque genre de la nature représentent un carrefour privilégié pour le point de départ des perspectives personnelles, c'est-à-dire universelles. Le général, qui n'est nullement le personnel, favorise pourtant en ce sens son essor. On conçoit que les êtres personnels soient occupés si souvent d'idées générales et d'objectivité comme d'un chemin qui peut conduire à la découverte de la subjectivité absolue. Ainsi percevoir autrui, c'est commencer par rencontrer le masque naturel de sa personnalité et puis traverser ce masque dont les qualités peuvent être un obstacle mais aussi un instrument de notre perception.

108. *Le déterminisme physique constitue un tableau de correspondances opératoires; il ne nous donne que l'un des niveaux et l'un des aspects de la nature.*

L'essence du déterminisme physique est de nous donner un système de correspondances; la physique déterministe est pragmatique. C'est une série de commutateurs: en intervenant d'une façon déterminée, on provoque l'apparition ou la disparition d'un fait. La technique exploite des répétitions constantes de qualités. Elle est un clavier que nous construisons sur des correspondances expérimentales. Par là, l'esprit s'ajoute à la nature et en trouble l'ordre spontané. Plus nous connaissons scientifiquement le monde, moins il est lui-même et plus il devient un instrument de notre vouloir. L'intelligence se moule sur les cadres de la nature pour les détruire. Issue de l'élan vital, elle se retourne contre lui pour le rendre inutile. C'est une reprise de vitesse de l'ingéniosité artificieuse à propos et à l'encontre d'une perte de vitesse, qui est la nature. Au terme, Descartes aurait raison: la nature tend pour ainsi dire à devenir cartésienne dans la mesure où la technique fondée sur la science est déjà opérante; car la pensée cherche à faire du monde qui la soutient un instrument docile de ses buts.

Mais il y a dans la nature place pour beaucoup d'autres points de vue que celui du physicien et dans la physique même pour d'autres fins que la technique. Dans une feuille morte, le physicien et le poète voient deux spectacles différents: ils ont tous deux raison. Les partisans de l'interprétation scientifique seront

sans doute tentés de dire que les choses leur répondent à eux seuls et qu'elles ne répondent pas au langage de l'artiste, mais seulement à celui du mathématicien. Par la technique issue de la physique, ajouteront-ils, on peut maintenir ou faire disparaître et le spectacle et le spectateur: preuve que la science exerce une primauté incontestable. Mais ne faut-il pas remarquer que la réponse du physicien n'est pas une réponse de la nature. Elle est le signe de notre intervention dans la nature qui se laisse dominer. C'est un genre spécial de réponse qu'une capitulation: quand nous traitons mécaniquement la nature, elle se laisse diviser et assujettir, elle se sépare d'elle-même.

En outre, la maîtrise du physicien est toujours limitée. La science est plus que la nature, mais elle n'est pas toute la nature. Elle est objective, c'est-à-dire partielle. La nature même devance dans son ensemble les actes opératoires que nous accomplissons à son propos. Elle est pour notre esprit une obscurité qui renaît; elle est pour notre vouloir un dieu *bifrons*, inachevé, qui commence par nous donner la vie mais qui finit toujours par nous déclarer une guerre à mort, comme dans le mythe de Saturne. La nature est incapable d'achèvement, puisqu'elle est le lieu éternel des créatures qui passent et qu'elle se conserve en les détruisant. Si ce massacre cessait, elle serait anéantie: les qualités cessant de se répéter ne pourraient donner lieu à la prévision physique. Le monde des physiciens du moins disparaîtrait. Celui du pur mathématicien, qui est artistique, demeurerait seul.

109. *Tous les niveaux physiques ne sont pas transformables et continus, mais il y en a un avec lequel on tient tous les autres.*

On voit donc qu'il est également légitime de déclarer: la nature est le chaos des structures contingentes et: la nature est la loi. Cela dépend de ce qu'on regarde en elle. Même au point de vue physique, elle doit être jugée avec nuance. Le réel physique est fait de niveaux distincts. Ces étages sont-ils transformables? Si oui, est-ce en tous sens ou sous une forme privilégiée? Entre l'électron invisible et les qualités sensibles, entre la réalité théorique des éléments et les apparences tangibles que le physicien méprise volontiers comme empiriques, il y a un rapport précis: en agissant sur l'électron, j'entraîne des modifications de surface, physiques et chimiques, tandis que si j'agis à la surface, j'ignore ce que je fais sur l'électron et même si j'agis sur lui. Pour connaître l'électron, il faut connaître et dépasser les apparences communes. L'une des deux méthodes, celle de la microphysique, est donc supérieure à

l'autre. Tous les niveaux ne sont pas transformables et identiques, mais il y en a un avec lequel on influe sur tous les autres.

La physique de l'expérience immédiate est la plus pauvre de toutes, elle est incapable de se contenir dans ses propres déductions et à plus forte raison de contenir le reste.

110. *Si le déterminisme statistique du physicien laisse place à une contingence de la nature, c'est sous une forme très différente de celle que nous trouvons dans la causalité personnelle.*

Le calcul des probabilités est certain. Les écarts sont eux-mêmes une nécessité; et si la probabilité des écarts a des écarts à son tour, les prévisions mathématiques en exténuent progressivement l'incertitude. Toutefois ce déterminisme implique *a priori* qu'une exception est toujours possible et qu'une chance d'évasion théorique subsiste toujours.

Appliqué à la nature, le calcul des probabilités permet des anticipations très rigoureuses, à condition qu'on suppose constantes les données initiales sur lesquelles il porte. Le système prévisible forme un monde clos; si aucune perturbation extérieure n'intervient, le résultat n'est pas douteux. L'épingle qu'on laisse tomber un grand nombre de fois sur une série de lignes parallèles dont la distance est égale à sa propre longueur touchera une raie selon une fréquence bien déterminable, indiquée par la formule $(\pi/2)$. Mais ce sera à condition qu'un coup de vent ou quelque autre perturbation ne dérange pas la position de l'épingle et du papier rayé... On peut sans doute faire entrer dans le calcul le nombre moyen de perturbations qui est à prévoir. C'est ainsi que les actuaire des grandes banques tiendront compte pour le lancement d'un nouvel emprunt d'une foule de circonstances, y compris la différence qu'ils ont constatée entre leurs prévisions et les résultats des emprunts précédents. Mais la réduction totale des contingences n'est jamais accomplie : la réalité même matérielle n'est pas susceptible d'être parfaitement enfermée dans la vue systématique que nous nous en faisons.

Aussi a-t-on pu écrire que le déterminisme statistique était une organisation intelligente de notre ignorance. Il l'est encore à d'autres points de vue : il fait abstraction de la façon dont les phénomènes ont cheminé et se sont enchaînés un à un; il ne s'occupe guère de ce que les sciences expérimentales ont coutume d'appeler la causalité. Si, au carrefour de deux grandes routes on peut prévoir combien il y aura par an d'accidents

d'automobile, la façon dont chaque victime aura été conduite à ce carrefour est indifférente au calcul, qui se contente d'établir le taux annuel des rencontres. Quel que soit le cheminement des événements particuliers, il n'influe pas sur le résultat d'ensemble, dont la détermination seule concerne le statisticien.

Ne pourrait-on pas, dans ces conditions, aller plus loin encore et nier qu'en fait il y ait des connexions « causales » entre les éléments particuliers de la nature? Celle-ci ne serait qu'une immense collection de faits cycliques qui se pose à travers tout l'espace-temps sans autre loi que sa position même, et en choisissant en outre une foule de périodes disparates. Les corrélations elles-mêmes n'impliqueraient aucune causalité entre les phénomènes. Mais une telle opinion exige que la collectivité des faits historiques soit entièrement analysable par le calcul des probabilités et ce postulat dépasse de beaucoup les données de l'expérience. Tout au contraire, l'expérience nous montre dans la présentation temporelle des faits l'avènement d'émergences neuves où éclatent les stabilités initiales du calcul. Avec de l'ingéniosité, on pourra sans doute discerner dans les événements d'apparence irrégulière le mélange subtil de plusieurs séries à distribution normale; mais il y a dans ce procédé un artifice (1). Il n'est pas raisonnable de réduire la nature entière à un immense jeu de hasard. Il ne l'est pas non plus d'éliminer totalement les connexions « causales » des événements. Si on le faisait, aurait-on d'ailleurs gagné le droit de les considérer comme plus contingents que dans le schéma ordinaire de la science? Le déterminisme statistique serait plus que jamais une nécessité infrangible pour chacun d'eux; l'exceptionnel lui-même ne ferait qu'y recevoir et y suivre son sort.

Passant à l'autre extrême, imaginera-t-on que le processus réel sous-jacent au réseau de la prévision statistique est une république d'éléments libres? Cette vue anthropomorphique serait tout aussi déplacée et nous en avons déjà le soupçon par certaines des considérations précédentes. La constance des événements périodiques n'est conciliable avec l'affirmation d'une liberté que si les éléments du réel peuvent se concerter et désigner avec autonomie ceux d'entre eux qui satisferont à l'exigence du destin. Ainsi un calculateur aurait pu prévoir avec certitude avant l'exploit de Thésée que chaque année quatorze jeunes gens venus de Grèce seraient offerts au Minotaure.

(1) Quand on peut décomposer une courbe plane en courbes normales de Gauss, il semble qu'on se trouve en présence d'un mélange de cas individuels appartenant à des variétés différentes. Toutefois, il y a toujours moyen en fait d'apercevoir une réalité irrégulière à travers un grillage de régularités; l'entendement, qui est la faculté des procédés bien plus que celle de la contemplation ou de la déduction spacieuse, s'emploie heureusement à ce genre de besognes.

Et pourtant cette délégation était en même temps un acte libre, si elle était formée par un sacrifice volontaire ou une entente à l'amiable des citoyens grecs. Mais quand il s'agit de la nature, rien de semblable évidemment ne peut avoir lieu. Si cinq accidents d'automobile doivent avoir lieu l'an prochain à un carrefour, les futures victimes sont déjà marquées; elles ignorent leur sort mais elles se hâtent dès maintenant avec une sûreté infailible vers leur mort; aucune délibération libre ne paraît pouvoir être alléguée en ce cas. La rencontre de séries indépendantes telle que l'entend Cournot est elle-même, à cet égard, un expédient peu acceptable et un asile de notre ignorance. Par cette voie, l'étau du déterminisme ne se desserre pas. Le calcul des probabilités n'y change rien.

Faut-il, en désespoir de cause, maintenir purement et simplement la nécessité naturelle que nous avait enseignée la science classique? Ce retour à l'ancienne conception est à son tour devenu impossible. Une foule de raisons s'y oppose : la connexion des événements est bien plus compliquée qu'on ne le pensait jadis. Elle peut être à long cours, ou rétroactive. Elle peut manifester une corrélation non-univoque entre les antécédents et leurs conséquents: une même « cause » peut hésiter, pour ainsi dire, entre plusieurs effets divergents et si elle en amène un, exclure les autres (1). Enfin et surtout, les phénomènes de la microphysique nous ont prouvé que la réalité de l'élément individuel dans la nature n'est pas transcrite exactement par la notion que nous nous en faisons dans l'état actuel de la science. En somme, la constante de Planck nous a fait entrer dans une région pour laquelle nous manquons encore de catégories intellectuelles qui soient satisfaisantes. L'option que nous avons coutume de faire entre la contingence des choses et leur nécessité est peut-être dépourvue de signification. Une distance subsiste entre les facteurs naturels et le contenu ou la répartition des éléments que nous construisons dans nos calculs. Il en est peut-être fatalement ainsi tant que la nature est connue comme un spectacle, mais la crise de la physique contemporaine nous en aura donné une conscience plus aiguë.

(1) L. de Broglie, dans une communication au Congrès Descartes de philosophie en 1937 (fascicule VII), a opposé en ce sens la « causalité faible » de la physique nouvelle à la « causalité forte » de l'ancienne.

Je rappelle qu'à mon sens le terme de causalité est ici impropre. Il s'agit à vrai dire d'un régime de connexion légale entre les événements. On attend et on localise plus ou moins bien des échanges et des exclusions, mais il n'y a pas d'interaction proprement dite.

111. (C) *Les structures naturelles, c'est-à-dire les types d'être et leur émergence, forment une hiérarchie de quasi-substances auxquelles convient la logique de la prédication sous sa forme stricte ou inclusive.*

Les qualités se groupent et s'assimilent les unes les autres. Elles constituent des centres d'attribution auxquels s'appliquent les cadres de la logique de la prédication, ainsi par exemple : cet hortensia, ce chien, etc... Nous ne quittons pas encore le domaine qualitatif et le groupement des phénomènes.

Le monde des formes ou types d'être est tout à fait contingent. Il constitue une prolifération sans loi, une histoire qui va en tous sens. Il cherche il est vrai à se compenser et à s'équilibrer; c'est la survivance de l'habitude sur le plan de l'invention indéterministe qui est le sien. S'il est soumis en apparence à des lois (par exemple les rythmes, la mort), c'est en vertu de cette seule et unique loi de compensation. La loi porte, quand on y regarde de près, sur un conditionnement de qualités élémentaires. Il n'y a pas de lois de structure, il y a la présentation d'une nouveauté et souvent ensuite l'arrêt de la nature dans la forme qu'elle vient d'inventer (1). C'est au moment de cet arrêt que la classification prédicative devient possible.

112. *Les structures sont une histoire non-légalisée. A la différence des connexions de qualités, les structures, qui utilisent des connexions, représentent la nature sans déterminisme, la floraison contingente, presque fantaisiste, où tout est possible.*

Les connexions constantes des qualités sont un tissu de surface. En tout cas, elles n'expliquent ni les structures ni les émergences de qualités nouvelles. Les briques et les pierres sont déterminées, pourtant la forme des édifices ne l'est pas. Il y a une technique pour démolir les structures, il n'y en a pas pour les former, mais seulement pour les répéter et les utiliser. Les types d'êtres sont d'abord une nouveauté historique.

C'est la preuve que le monde des qualités est un système immensément divers où tous les régimes se trouvent. Le système physique au sens étroit, c'est-à-dire la région du déterminisme, n'en est qu'un aspect s'appliquant aux répétitions. Si

(1) G. SIMMEL fait remarquer que l'alternance de la créativité et de la forme rend l'histoire possible. S'il n'y avait que de la créativité ou que de la forme, il n'y aurait plus d'histoire (*Rembrandt*, Leipzig, 1919, pp. 136 et 197). Cette observation n'est pas vraie seulement pour l'humanité, mais pour la nature.

l'événement est complexe, les qualités ont peine à se retrouver fixes, et les chances de fluidité ou de métamorphose seront plus grandes.

On ne peut prévoir que des disjonctions finies. Le calcul des probabilités se volatilise quand le nombre des cas et celui des coups sont infinis: tout alors devient possible et rien ne reste prévisible. C'est l'indice du domaine tout fait et des proportions mécaniques où doit en rester l'entendement disjonctif.

113. *La seule loi des types et des formes d'êtres est que la nature tend à s'équilibrer, à compenser ses proliférations par un jeu de contrariétés. Cette tendance ne paraît cependant pas absolue, car elle doit comporter elle-même, pour rester absolue, une dénégarion, une compensation.*

La nature comme spectacle est un déferlement gradué, une abondance de préfigurations personnelles dont une part reste toujours inutilisée. L'herbe pousse pour pousser, c'est-à-dire pour jouer son rôle dans la dramaturgie d'ensemble; et pourtant son rôle n'est jamais entièrement accompli. Les événements laissent fatalement l'impression d'une foire aux vanités, où toutes choses tendent, par leur caducité et leur inimitié au moins latentes, à se donner réparation de leur mutuelle injustice, selon le mot profond d'Anaximandre.

C'est précisément parce qu'il est désordonné que ce monde exige d'apparaître par certains aspects comme ordonné: cela fait partie de son désordre et compose sa compensation même, mais l'équilibre est moins essentiel dans la nature que la marche incertaine et la position pure de la qualité.

L'énoncé de ce paragraphe montre d'autre part que le spectacle est inséparable de la tendance, et vice versa.

114. *Chacun des niveaux naturels est contingent et peut exister sans les niveaux supérieurs. Il y avait un monde avant qu'il y eût un homme, et l'existence de la nature ne semble pas, au total, avoir lieu en vue de l'homme.*

L'idéalisme classique n'a pas rendu suffisamment justice aux faits suivants: 1) la nature, bien qu'elle ne soit pas substance, tend et cherche à l'être; elle figure l'esprit et, comme telle, jouit d'un retranchement semi-autonome.

2) Elle est un jaillissement qui nous entoure. Son ombre est perpétuellement devant nous, et sa force derrière nous.

3) Elle nous invite à la stase: ses résistances nous indiquent le degré de nos capacités.

4) Bien que l'achèvement de la nature ne soit pas dans la nature, le commencement qu'elle constitue est, en un sens, capable de s'arrêter à lui-même et d'être par soi. La nature sub-humaine n'est pas impossible sans notre esprit. Il est ridicule de croire que le *Diplodocus* n'existait qu'en vue d'un avènement futur de l'homme: pour l'observation purement philosophique, le monde minéral ou vivant a existé à chacune de ses étapes sans que l'esprit humain ait été présent. La nature s'est passée admirablement de notre connaître et de notre être. Les qualités existent même si l'homme n'est pas là pour les contempler, et elles n'existent pas alors humainement.

La finalité de la nature pour l'homme existe au moins comme un fait, sous forme rétrospective. Mais quelle en est la signification, et la portée réelle?

1) Elle réside en partie dans la ligne intérieure de l'élan vital, c'est-à-dire dans l'appui que nous prête la vitalité infra-humaine et dans notre solidarité avec l'animal et le végétal, surtout si l'hypothèse transformiste est juste.

2) Ensuite, l'homme trouve dans le spectacle même de la nature un moment et une expression privilégiée de son intériorisation. La nature-spectacle est un miroir de l'âme humaine qui la regarde. Ceci constitue une autre finalité, plus spirituelle que biologique, de l'infra-humain pour nous.

3) Mais soit comme tendance soit comme spectacle, la nature ne paraît pas être ordonnée tout entière vers nous. Seulement, cette absence de finalité, ce cri dans le désert que représente l'existence des êtres de la nature, peut-être est-ce encore une finalité pour nous, si nous y découvrons notre propre abandon amplifié comme un mystère cosmique. La mécanique de la nature qui nous broie a pour finalité de nous mieux révéler notre soumission à la mécanique, et spécialement le fait que nous ne pouvons trouver en elle notre raison d'être (1).

4) Ce genre de finalité est aussi celui de la souffrance. L'échec peut servir si on le regarde d'en haut. Il ne s'agit plus d'une finalité continue, immanente, mais d'une reprise, d'une transcendence qui utilise la perte même de l'inférieur. La seule finalité continue qui reste, le fil ténu de solidarité qui subsiste dans l'inférieur même, c'est alors l'aptitude à être utilisé: finalité de subordination, conditionnelle, suspendue à une grâce, bref une simple puissance obédientielle. C'est en ce sens que le *Diplodocus* lui-même sert l'horizon humain.

5) D'autre part, si tout l'infra-humain peut en principe être

(1) Peut-être avons-nous en outre l'espoir de lui donner en nous une finalité, de guérir dans une susception à venir l'inutilité de son passé, et de conférer un prix éternel à ses expressions abolies.

utilisé ainsi par nous, rien n'empêche qu'il ait des destinations dont nous sommes peut-être totalement ignorants.

En conclusion, il faut donc dire que par elle-même, la nature n'est pas faite intégralement pour l'homme. L'utilisation de ses ressources par nous n'empêche pas la fragilité, la contingence profonde de chaque palier végétal ou animal.

115. A chaque niveau de la réalité naturelle correspond un niveau du connaître: le minéral lui-même comporte un connaître élémentaire.

A l'inverse des réalistes, on peut estimer que l'être et le connaître coïncident en un certain sens. A chaque niveau d'être il y a un niveau du connaître. Dans le minéral même, il y a un savoir obscur qui consiste avant tout dans le contact, enveloppé de torpeur et empreint de brutalité. Le psychisme élémentaire du minéral connaît et contemple pour ainsi dire; et il est offert à tous les êtres par la contiguité (1).

Mais si la pierre que je touche et que je vois est plus pauvre pour elle-même et pour la nature que l'apparence dont je la revêts, elle est pourtant préparée à la rencontre de mon regard. Faire de la qualité sensible une pure construction représentative, effectuée par ou pour notre acte humain, c'est ne pas tenir compte de l'antériorité et de l'originalité matérielles; c'est supposer aussi que la connaissance arrive bien mystérieusement et bien tard grâce à l'homme dans une nature qui ne serait nullement capable de la recevoir.

Le connaître de la matière inanimée se réduit immédiatement au contact. Ce niveau d'être-connaître se suffit en un certain sens, et l'on passe à l'étage suivant par émergence. Mais à côté de la connaissance immédiate, il y a déjà place dans le minéral pour une préparation indirecte à la connaissance éventuelle, c'est-à-dire pour une connaissance lointaine, sous forme d'affinités, de répulsions, etc... La généralité des lois mécaniques est enfermée dans un seul atome: tout le destin qui peut lui arriver est déjà inscrit d'une certaine manière en lui.

Mais la solidarité mécanique des particules de la nature n'est pas universelle à proprement parler: car le minéral ignore et exclut les autres modes de l'être-connaître et de l'action; il est

(1) Ce contact est certes toujours imparfait: l'ordre physique exige la distance et il n'a de continuité que dans le vide, c'est-à-dire dans la représentation conceptuelle que nous lui ajoutons. Dans l'idéalité mathématique seule, le contact est accompli: il s'y exprime, pour deux courbes par exemple, par la communauté des tangentes et de leurs dérivées.

la plus pauvre des formes de réalité, bien que son être-connaître ait déjà quelque chose d'illimité à son niveau. D'autre part, ce connaître n'est pas singulier; car ce qui existe, c'est le réseau mécanique tout entier, c'est lui qui tend à exister, et chaque portion matérielle est passive en lui. Le connaître élémentaire, dans les chocs, les contacts ou les lignes de force, est à peine digne d'être appelé ainsi et de donner lieu à la notion de présence ou d'absence, qui est plus justifiée dans le cas de l'animal.

III. L'EXPRESSIONNISME NATUREL.

116. *Plus elle se développe et se diversifie, plus la nature devient manifestation, spectacle, expressionnisme pour elle-même.*

C'est parce que chaque étage de la nature comporte son degré propre de connaissance que tous ces étages forment vraiment une expression et un spectacle, même si aucun œil humain ne regarde. En disant que la nature se profère et trouve en elle ses personnages, on n'ajoute rien à la finalité dont se contente Goëthe quand il écrit: *Der Lebenszweck ist das Leben selbst*. Car la vie est une pièce dramatique et elle se sait telle à sa façon, dans le jeu immanent de ses présences et absences partielles.

117. *C'est grâce à l'homme que la nature atteint l'extériorité et l'expressionnisme complets. Pour l'homme seul, elle devient objectivité et non-moi.*

C'est pour l'homme que le spectacle apparaît le plus et mérite le mieux son nom. La perception est l'acte commun du sentant et du senti: cette définition, qui symbolise dans la réalité infra-humaine la conscience collégiale, est déjà vraie de deux cailloux qui se touchent. Elle l'est davantage encore de la perception du moi par la nature, puis surtout de la perception de la nature par le moi. Mais l'achèvement de la nature ne se fait plus dans la nature; il est dans le moi qui la prend pour objet. L'être des choses est créé de nouveau par l'entendement humain, et c'est du moi qu'elles tiennent leurs attributs définitifs (c'est la thèse thomiste du concept) sinon même leurs définitives qualités sensibles (comme l'ont soutenu en des sens divers Suarez et Kant).

La perfection du non-moi est donc due au moi. La nature ne s'achève comme nature que dans et par l'homme. Elle apparaît alors dans toute la netteté de sa dramaturgie et de son extériorité qu'elle ignore en partie si on la laisse à elle-même. Car la dramaturgie se compose de deux éléments: *a)* une succession irréversible ou historicité; *b)* une expression ou mise en scène dans une image qui est perçue du dehors par un sujet.

118. *A aucun de ses étages, la nature n'a d'en soi et de substantialité achevée; mais par une de ses directions, elle tend sans y parvenir vers la position et la réciprocité des consciences.*

Les qualités forment un ensemble impersonnel et dépourvu d'en soi. Elles n'ont pas d'inhérence, bien qu'elles tendent à en acquérir un succédané dans certaines de leurs alliances et hiérarchies (par exemple dans les substances complexes de la chimie et les organismes vivants). C'est un devenir à la recherche d'une forme qu'il ne trouve jamais totalement. Les qualités sont impersonnelles et il est absurde de se demander si la nature a un en soi, car elle n'a pas de moi; elle est ce qui se jette et se fait un obstacle de soi-même; bref, elle est un monde d'objets qui retarde l'avènement du sujet.

Mais elle est le réservoir des qualités humaines possibles; elle précède par suite en ce sens l'ordre humain. Elle ne parvient jamais au terme, c'est-à-dire à la conscience de soi comme perspective universelle. L'animal arrive à un degré d'« intelligence » qui peut être remarquable, à un essaimage de sentiments qui, pris un à un, ont quelquefois une acuité extrêmement pénétrante. Mais il ne donne pas le spectacle du *cogito*. Il n'y a pas à chercher la différence essentielle entre l'homme et l'animal dans le moindre degré d'une faculté quelconque (pensée raisonnante, imagination, etc...). Car même si les pouvoirs psychiques de ces deux êtres étaient égaux, il resterait un abîme entre eux : celui de la conscience de soi comme personne. L'animal est capable d'individualité, non de personnalité; de généralité, non d'universalité. Il fait partie d'un ensemble qui n'existe pas en soi parce qu'il n'existe pas en autrui et que ces notions sont tout au plus à demi réelles en lui. Quand l'animal existe en soi et en autrui, c'est en nous; et la nature alors apparaît comme un non-moi, non comme un autre, puisqu'elle ne peut être un autre pour nous.

D'ailleurs le concept vénérable de l'en soi par lequel on veut définir la substance a-t-il droit à une place quelconque en philosophie? Il n'y a pas d'en soi, mais des « en-moi », « en-toi » et « en-nous ». La prétendue chose en soi est bien nomade;

elle a hâte de se nier dans la nature où le sujet d'inhérence est toujours transitoire: les semi-consciences animales essaient toujours de passer en d'autres centres sans mieux y parvenir qu'à rester en elles-mêmes.

C'est pourquoi malgré la finesse intermittente de leurs perceptions, les consciences animales ignorent entre elles et avec nous la réciprocité proprement dite, et manifestent plutôt un synchronisme ou un ajustement somnambulique dans un entourage limité. Mais, qualitativement, leur psychisme nous offre l'ébauche parfois saisissante de tous nos états d'âme et même du sentiment de la transcendance: pour certaines espèces domestiques au moins, l'homme est une divinité dont l'approche étonne et conquiert (1).

119. Si elle n'atteint jamais l'universalité mais la généralité compensée, elle est en revanche assimilable et incorporable jusqu'à un certain point par le moi. Elle constitue pour les consciences personnelles une immense réserve d'habillement, le grenier des possibles et des antécédences du choix.

Considéré dans toute son ampleur, le monde des qualités représente pour la personne un immense magasin d'habillement, un stock de tous les états que nous pourrions rendre efficaces. Nous y trouvons l'annonce de ce que nous pouvons incorporer et exprimer par un choix. De la qualité comme spectacle, nous faisons la qualité personnalisée, rejaillissant de nous avec la marque de notre liberté. Et c'est pourquoi la nature est la clôture de notre efficacité externe. C'est pourquoi aussi notre liberté est une liberté de choix, par son aspect externe; c'est enfin ce qui nous fait croire souvent que nous sommes déterminés. Nous le sommes en effet: notre liberté efficace sur la nature a des bornes. Nous ne pouvons créer une seule qualité totalement naturelle; nous choisissons seulement par l'attention un mécanisme plutôt qu'un autre, afin d'infléchir un flot de qualités dont la source n'est pas notre œuvre.

(1) Sur la réciprocité humaine avec le monde animal et avec les choses, voir quelques indications dans l'art. *Gemeinschaft* de TH. GEIGER. (*Handwörterbuch der Soziologie*, herausg. von A. VIERKANDT, II, p. 178).

Sur la différence essentielle entre l'animal et l'homme, et sur l'incapacité de l'animal à s'élever jusqu'à un état vraiment réciproque, voir l'article remarquable de F. J. J. BUYTENDIJK, dans *Vues sur la psychologie animale*, Paris, 1930 (*Cahiers de philosophie de la nature*, IV, édités par R. Collin et R. Dalbiez). Buytendijk confond toutefois sous un même mot le problème de l'objectivité et celui de l'altérité, la connaissance du non-moi et celle du nous. — Il semble enfin dénier trop vite à l'animal le pouvoir de réfléchir à ses propres opérations, qui me paraît inséparable du jeu dans une certaine mesure.

Ce flot est le paradis des possibles; les possibles ont une réalité, mais ils n'ont que celle-là. Ce sont les chances qu'a une réalité naturelle d'être intégrée à un acte humain, et la nature est le grenier de ces êtres virtuels.

120. La personnalité ne peut se maintenir dans l'expressionnisme de la nature; elle doit s'en évader ou le résorber, c'est-à-dire imposer à l'extériorité une destination et un aboutissement imprévus qui sont de vivre en autrui.

Par l'expressionnisme, un paradoxe se glisse dans la constitution de l'être selon la nature. Si le moi entre dans le jeu des choses, il abandonne en elles une image de lui-même; il s'en va ensuite avec son vrai visage comme quelqu'un qui a laissé son vêtement. Personne et personnage se séparent d'autant plus que le moi ne peut pas passer entièrement au dehors, là où les qualités sont errantes. La nature est le vêtement de l'âme; elle commence une personnification que nous achevons grâce à autre chose. D'où cette conséquence étrange: d'une part, le moyen de sortir de la prison est l'expression; mais, d'autre part, l'expression favorise les quiproquos et même l'hypocrisie de la conscience. Nous évaderons-nous pour être ensuite repris au piège?

La conscience vaincra l'équivoque en la supprimant et non pas en se prêtant à son jeu. A l'expression objective qui est celle du masque, le moi substituera une expression opérante et intersubjective qui est sa présence dans les choses, c'est-à-dire son incarnation en elles et leur rédemption en lui-même. Il n'est pas possible d'anéantir la face externe de l'expression personnelle, qui restera une source d'équivoques pour les spectateurs; mais il est nécessaire de garder un lien intime entre cette expression et l'acte subjectif dont elle subit l'empreinte. Par là, la nature devient un instrument d'union spirituelle, elle n'est plus une préparation ni un exil dans la multiplicité incohérente.

121. La personnalité ne serait pas confondue avec la nature si elle n'avait en elle une tendance à se nier et si elle n'était soumise à une incarnation.

Vu du dehors, le moi pourra toujours être démonté en pièces impersonnelles par les biologistes, les psychologues expérimentaux, les juristes et les sociologues. L'individualité est une fonction intérimaire dans la nature. Ceci est parfaitement exact

du masque donné en spectacle et interagissant avec d'autres masques.

Le moi véritable est autre chose. Comment se fait-il toutefois qu'il puisse entrer, serait-ce illusoirement, au nombre des êtres de la nature? C'est à coup sûr qu'il y a en lui une tendance à s'abaisser, à se fondre dans son environnement et à épuiser sa subjectivité dans le monde des objets. Il incline à chercher l'absolu dans un besoin rétroactif d'*enjoyment* instantané. Le moi peut renoncer au moins en partie à son mouvement de perspective universelle; il peut croupir dans l'insignifiance et la pauvreté quotidiennes. La personne qui entre dans le spectacle du monde reçoit une inversion de son essor. Elle est incarnée, elle n'est pas pure, mais seulement purifiable; et elle peut préférer à sa purification l'adhésion à un objet. Elle cesse alors de se regarder et de regarder autrui avec amour; elle se détache de son essence.

Son pouvoir d'élever à elle la nature lui fait courir le double risque d'être considérée comme un masque et de se complaire dans le masque. Elle est appelée à devenir le contraire de ce qu'elle est naturellement; ce qui suppose que l'être en ce monde est pour elle une négation et qu'elle doit nier cette négation. Un J. Böhme, un Schelling ont compris admirablement la différence qu'il y a entre l'accomplissement direct de soi-même et l'accomplissement qui passe par cette double négation. C'est tout le mystère du mal dans la créature terrestre. Mais il est plus limité qu'ils ne l'ont peut-être cru; il ne concerne pas la liberté primitive de notre essence, qui naît tout d'un coup, au-dessus de l'occasion spatio-temporelle.

122. *Le parallélisme psychophysiologique a pour mesure de vérité la mesure d'asservissement et de réduction de la conscience par la variété naturelle.*

Nous pouvons déchoir en partie de la condition spirituelle. La conscience hypnotisée par l'objet peut suivre une ligne parallèle au vital. Le parallélisme psychophysiologique n'est pas simplement une hypothèse ou une méthode de psychologie expérimentale; c'est aussi une façon de représenter la destinée des consciences médiocres. La représentation est cependant approximative, même en ce cas. Le moi est plus que le non-moi, leur relation est asymétrique et leurs termes ne peuvent être rigoureusement alignés l'un en face de l'autre.

Qu'il y ait dans le pouvoir d'abaissement du moi quelque chose de donné et d'incompréhensible, c'est indéniable. La descente vers l'irrationnel ne peut être qu'irrationnelle elle-même, mais c'est un mystère limité.

123. *La personnalité incarnée ne peut renoncer totalement à la perception spirituelle, même dans l'espace-temps et dans l'objectivité qualitative. La soumission au spectacle n'est donc pas pour elle un échec total ni une perte dans une extériorité complète.*

La perception des objets ne peut détruire un minimum d'élan vers l'intériorité. Tant qu'il y a conscience de soi, il y a une faim et une soif d'assimilation subjective. C'est pourquoi la perception même extérieure est encore une sorte d'amour indigent. L'émerveillement de l'enfance devant la nouveauté du spectacle nous le prouve bien. L'invasion des objets dans la conscience serait un commencement admirable et un enrichissement si elle nous laissait une âme inaccoutumée. Sans une joyeuse avidité pour la nature, de quelle pauvreté le moi remplirait-il son temps ! Sans doute se bornerait-il à répéter quelques images stéréotypées et quelques instants misérables... Une personnalité ne peut fleurir si elle ne dispose pas d'une sensibilité éclatante et variée, et si elle ne se meut pas intensément dans la multitude des objets. Mais cette condition préalable n'est évidemment pas suffisante, de même qu'il ne suffit pas d'avoir de l'imagination et de la verbosité pour avoir de la pensée.

Vu du dehors, l'individu humain sort de la nature et de ses groupes généraux. Il fait donc partie du manège des qualités impersonnelles et insubstantielles. Mais quand il se projette dans la nature, le moi se sait aussitôt supérieur à elle. Il se sent capable d'exister sans limites et sans signification symbolique, dans l'exercice universel de la connaissance et de l'amour, associé à la forme suprême de l'absolu. Il a la liberté d'unifier existentiellement les formes les plus basses de sa participation naturelle et les exigences de la communion spirituelle : *a radice ad verticem*. En un mot, le moi est toujours capable d'incorporer et d'assimiler la nature par le fait qu'il la contemple.

Même quand il semble submergé par les circonstances, il n'est pas tué par elles : le seul fait qu'il ait pu s'établir en elles une première fois lui assure une sorte de droit inaliénable sur leurs prétentions brutales et provisoires. Tirer de la psychiatrie un témoignage favorable à cette permanence de l'esprit paraîtrait paradoxal. Et pourtant, plusieurs observateurs compétents, — ceux qui vivent avec les aliénés et ne se contentent pas de les entrevoir, — affirment que la personnalité profonde n'est peut-être jamais anéantie, même dans les pires naufrages apparents de la raison. La conscience meurtrie et désagrégée garde d'extraordinaires capacités de résurrection ; quand elle a atteint jadis un certain niveau de développement, elle peut le

retrouver. C'est pourquoi Esquirol parlait prudemment d'une suspension des facultés dans la folie, et non pas de leur destruction. Ce qui est touché chez l'aliéné, ce sont surtout les moyens d'expression et le contrôle. Au cours des grandes psychoses telles que la schizophrénie, Bleuler et Minkowski reconnaissent la persistance possible d'une vie psychologique et parfois même d'une pensée assez complexe (1). Beaucoup d'auteurs insistent, il est vrai, sur le caractère incohérent de cette pensée morbide et pour Ch. Blondel, les principes en semblent même d'un autre ordre que ceux de la pensée normale. Mais, derrière la façade, au delà des apparences, la conscience peut veiller encore. En tout cas, il arrive qu'elle se réveille soudain d'une manière émouvante. Et là où un regard superficiel n'aperçoit de prime abord qu'une perte totale de l'esprit, il reste, à un examen plus attentif, l'essentiel de l'humanité et une élévation impérissable du psychisme au-dessus de la vie animale. « Les réactions des aliénés même les plus troubles sont parfois d'une sûreté étonnante: ils sentent bien la force ou la faiblesse, la justice ou l'arbitraire, et jaugent très exactement l'autorité et la considération qui s'attache à tel médecin, tel interne, tel infirmier. Ils perçoivent également bien ce que l'on pense d'eux et seront très sensibles, par exemple, à l'humiliation, au manque d'égards, et à la moindre faute de tact, et surtout à la moquerie et à la tromperie. De telles manifestations supposent donc, non seulement la persistance possible d'une vie psychique, mais encore d'une vie psychique adaptée, ayant conservé des possibilités de jugement, de conscience morale et de caractère, car chaque malade ne réagit pas de même, et garde cette marque qui lui est propre, qui ressort de ses origines, de sa formation, de l'empreinte que lui a donnée la vie et qui constitue par conséquent sa personnalité » (2). Le praticien à qui ces lignes sont empruntées en a donné une brillante et abondante démonstration, spécialement à propos de la mort psychique apparente ou des états délirants qui accompagnent certaines catatonies toxi-infectieuses.

Cette thèse s'oppose au courant d'idées qui a triomphé depuis les études de Kraepelin sur la démence; mais on ne saurait oublier que Kraepelin lui-même était loin d'accorder à ses schémas, vers la fin de sa vie, la validité absolue qu'il leur avait d'abord attribuée.

(1) E. MINKOWSKI, *La schizophrénie*, Paris, 1927, pp. 91, 138, 171, 184, 250.
 (2) H. BARUK, *La personnalité profonde* (extrait d'un traité inédit de psychiatrie morale, individuelle et sociale). Cf. entre autres publications du même auteur, un article sur les *Facteurs moraux en psychiatrie*, dans *l'Evolution psychiatrique*, 1939, fascicule II. Et la thèse d'un de ses élèves, TH. OWSIANIK, *De la conception de l'aliéné*, Paris, 1940.

Ainsi, la description extérieure des faits autoriserait déjà à dire que l'esprit n'est peut-être jamais déchu. L'ordre personnel ne subit pas un échec total quand on le soumet à l'épreuve spectaculaire, ni quand il est entraîné dans le courant hostile du déséquilibre organique. Ce qui frappe au contraire, c'est la transcendance du sujet par rapport à la nature. Celle-ci est soulevée et dépassée par les consciences qui, pour elle, ne sont qu'une immense floraison stérile. La hiérarchie des formes cosmiques s'achève par l'avènement de synthèses personnelles : c'est une sorte de superfétation magnifique et inutile de l'humus naturel. La stérilité de l'ordre spirituel pour la nature est le meilleur témoignage de son originalité et de sa suprématie. La vie ne s'y trompe pas; elle hait l'esprit, et même les images que l'esprit lui a arrachées pour s'en parer.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA NATURE COMME TENDANCE.

Section I. — LA PARTICULARITÉ.

124. *La nature nous établit dans la demi-solitude, et non dans la solitude ni la société.*

Nous avons regardé la nature comme un spectacle. Elle l'est déjà à l'intérieur d'elle-même, pour les êtres subhumains qui la composent; elle l'est surtout pour l'homme qui la contemple. Le déploiement de l'extériorité s'achève dans la connaissance scientifique: l'esprit semble alors porter au maximum la force de l'opposition et pourtant il la résout, puisqu'il s'assimile les choses et s'ajoute à elles en les menant jusqu'à l'expression conceptuelle. L'objectivité sensible était un apport; l'objectivité savante est un rapport. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas, la nature n'est une altérité. Elle est un impersonnel et on ne peut l'invoquer que poétiquement. Si elle ne nous laisse pas seul, elle ne nous donne pas la présence d'un autre moi.

Or, elle n'est pas seulement un spectacle; elle est aussi une tendance. Elle est partiellement orientée vers nous, comme une mère qui nous porta dans ses flancs et qui nous promeut. En somme, elle est donc semi-contemplée et semi-incorporante, semi-sujet et semi-objet. Cet état indéterminable est bien conforme au caractère fondamental de la nature qui est une confusion et un chaos d'aspects où la causalité personnelle trouve elle-même une analogie. Elle est au point de départ d'une connaissance de toutes choses: Dieu et nous. C'est pourquoi elle ne nous établit ni dans la solitude ni dans la société; elle nous met dans une demi-solitude initiale et inévitable. Les philosophes ont professé en général des doctrines collectivistes ou au contraire solipsistes; ils passent de l'un à l'autre extrême comme si le non-moi était fatalement l'autre ou comme si le monde extérieur nous était aussi proche qu'un ami. Ils n'ont guère analysé la demi-solitude. L'animal ignore qu'il est seul, mais il vit dans la demi-solitude et c'est aussi à certains égards l'état où nous établit la nature.

125. *Il y a dans la nature une tendance vers la singularité compensée par une tendance vers la généralité et l'expression spectaculaire.*

La tendance à la singularité s'affirme dès le niveau de la qualité élémentaire. Elle continue de le faire, avec subtilité, dans la hiérarchie des formes. Mais la participation freine la force d'affirmation de l'individu. Tant que la généralité existe, l'irremplaçable n'existe pas, la personne n'est pas constituée.

C'est l'espèce qui arrête l'essor individuel en biologie. Les faits de régénération, par exemple, suffiraient à le prouver. Chaque fragment d'hydre reconstituera un individu entier; deux hydres dont on a coupé les tentacules et joint les corps mutilés ne formeront bientôt qu'un seul animal conforme au modèle spécifique. Ces expériences, la dernière surtout, suggèrent impérieusement à l'esprit la finalité du vivant qui cherche à réaliser son type; mais elles montrent en même temps que l'individu ne compte pas pour lui-même: les deux hydres complantées ne se sont pas seulement physiologiquement accordées, elles sont devenues un même être.

La tendance naturelle à la singularité non seulement reste capricieuse et laisse sur nous une menace, mais elle joue en sens inverse d'elle-même. D'abord, la subjectivité ne s'y réalise jamais entièrement; ensuite les individus, qui se combattent, sont voués à une prolifération hostile et destructrice. La matière n'est pas seulement un mouvement qui se défait; elle produit une foule de qualités neuves et virulentes: la ruse du serpent, la timidité de l'agneau, etc... Fertile en inventions rivaless et cruelles, le monde se blesse et se dévore lui-même: ses nouveautés ne le libèrent pas.

La nature est une expression qui se cherche. Les déterminations bio-sociales de l'humanité sont elles aussi un commencement: leur contrainte prépare la personne mais ne la constitue pas. En nous inclinant à être et à subsister, la nature nous promet obscurément; elle nous aime la première, mais son soutien est une chance qui peut nous quitter à tout instant et se reporter sur d'autres têtes. C'est une faveur aveugle et passagère. Elle annonce la venue de notre être et le nourrit une fois qu'il est présent; la seule promesse à laquelle elle ne manque jamais n'est pourtant pas la vie mais la mort.

126. *Par cet aspect, la nature n'est plus l'objet de la science au sens strict, mais d'une philosophie de la nature.*

La science au sens strict est mécaniste. Or les structures et les assimilations de qualités, leurs luttes et leurs évolutions

sont des aspects qui échappent à la détermination mécanique. Toute forme est une émergence historique; elle se construit et s'affirme de façon contingente. Aristote fut génialement inspiré en recourant à la métaphore de la création d'une œuvre d'art pour comprendre la nature. Dépouillée de l'exemplarisme qui la viciait, sa conception se retrouve dans l'évolution créatrice de Bergson et est admirablement prolongée par E. Le Roy.

Le développement d'une telle « finalité » n'est plus l'objet de la science proprement dite mais d'une philosophie. Celle-ci est amenée à constater, entre autres caractères étranges de la vie, son attitude tâtonnante qui se fixe souvent en habitudes spécifiques. Tout se passe comme si la vie ne pouvait jamais arriver à ses fins d'un seul coup, sans faire de brouillons. Elle construit des organes par étapes en commençant par les modèles les plus rudimentaires et en les remplaçant progressivement par des formes perfectionnées. Même quand elle est parvenue à celles-ci, elle s'obstine chaque fois à recommencer la série des ébauches préalables. Ainsi, dans l'embryon humain, l'œil et le rein sont d'abord analogues à ceux d'un poisson, puis la nature brise ce qu'elle vient de faire et reprend son travail sur une nouvelle base (1). La vie d'un individu est une succession de cycles relativement clos; on passe au suivant par une crise.

Ce seul exemple suffit à montrer le genre de difficultés que comporte l'interprétation des faits. Que la philosophie de la nature soit difficile et exposée à prendre des possibilités ou des probabilités pour des certitudes, c'est ce qu'il faut reconnaître. Nous ne pouvons estimer l'histoire du monde sans rapporter à notre destin les intentions que nous croyons y discerner. Bien plus, nous ne pouvons juger la nature sans la prolonger, et elle ne sera définitivement elle-même que par le jugement de l'humanité. Nous devons continuer et redresser ses chemins inachevés: c'est l'espérance en partie libre d'un avenir qu'ils ébauchent déjà. La particularité n'aboutit jamais dans la nature même: l'équivoque qu'on pourrait reprocher à la philosophie est dans les choses.

(1) Ce point de vue est bien développé par M. Shea GILBERT, *Biography of the unborn*, Baltimore, 1938. « It is as if every time a modern locomotive was built, the builder first made the oldest, simplest locomotive ever made, took this engine apart, and out of the old and some new parts, built a later locomotive; and after several such trials, finally built a modern locomotive, perhaps using some metal which had gone into the first » (cité dans le *Reader's Digest*, Aug., 1939, pp. 126-127).

Section II. — L'HOSTILITÉ DE LA NATURE POUR LE MOI.

Nous ne parlerons pas ici du mal provenant de la personne même, voulu par elle, ou souffert par elle comme venant d'une autre personne; il s'agira seulement des maux de la nature rejaillissant sur nous et éprouvés par nous à cause de la solidarité qui nous unit à elle.

Il faut donc examiner ce qu'on appelle le mal physique; la fatalité de la souffrance et de la mort, la répartition désordonnée de la vie et de la sensibilité, l'absence même de douleur signalétique, les joies trompeuses, le mal de la contamination.

En très gros traits, la situation se résumerait ainsi: 1) il n'y a pas de mal proprement dit, ou en tout cas pas de problème du mal, dans la nature considérée indépendamment des personnes; 2) le problème du mal est au contraire très déconcertant et grave si l'on considère la nature et son destin dans l'homme.

127. *Il n'y a pas de mal proprement dit dans la nature, considérée indépendamment de l'homme.*

Séparé de centres personnels, le mal de la nature n'est qu'un concept relatif. En niant le caractère absolu du bien et du mal, Spinoza a presque raison: il n'y a pas de problème du mal dans la nature entendue *in sensu diviso*. Il n'y a qu'un drame qui s'ignore. Les gémissements du royaume animal tout entier ne sont pas comparables à une seule larme consciemment versée par un être humain, ou à la tristesse que cet être ressent à la vue du massacre naturel. L'existence du règne animal, je veux dire du système nerveux, complique certes bien des choses, et la philosophie serait plus simple si le monde ne comportait que des minéraux et des végétaux! Mais enfin le mal est surtout lié à la conscience de soi. Les cris mêmes de l'enfant au berceau ne posent aucun problème comparable à la douleur de ses parents, qui souffrent de sa souffrance et en qui elle aboutit. C'est en l'homme qu'il y a une tragédie. Auparavant, le mal est une parabole sanglante plutôt qu'une réalité. L'animal meurt: il serait plus juste de dire qu'il se dissout d'une manière pathétique. La vraie douleur est réservée à la singularité lucide et l'animal ou le jeune enfant n'en ont qu'un imperceptible début. Ils n'ont pas conscience du moi par le

toi ni du toi par le moi; ils sont sans perspective illimitée. Au contraire l'homme qui meurt est incompréhensible; c'est déjà un dieu qui périt.

128. *Le caractère innocent de la pure nature légitime l'attitude des artistes et des mystiques à son endroit, qui trouvent dans son spectacle même sanglant un message et un repos divins.*

La tragédie de la nature est innocente. Une épouvante et une joie qualitatives s'y dépensent impersonnellement. Voilà pourquoi il est possible de la regarder dans un prolongement esthétique ou mystique. En vivant selon l'ordre personnel, nous incorporons la nature et nous l'orientons vers le bien qui n'était pas en elle; en la contemplant, nous laissons l'ordre de l'action et de la morale, nous entrons dans la catégorie du beau ou du sacré. Saint François d'Assise s'abîme dans l'amour de Dieu en écoutant les oiseaux, il parle aux poissons et il convertit les bêtes féroces à la douceur. Avec le saint, le pur artiste entre dans le spectacle comme dans un bain d'absolue fraîcheur. Ces attitudes sont parfaitement légitimes. Tout admirateur de la nature cherche d'ailleurs instinctivement à la considérer loin de l'homme, à mettre l'homme à part. On glanerait une multitude de témoignages à cet égard dans l'œuvre de Rousseau, de Wordsworth ou de Ruskin. Il suffit d'en appeler au jugement spontané de toutes les âmes fines: un paysage n'est beau que s'il est vierge de toute intervention humaine. C'est par ce divorce que la beauté naturelle est aimable et qu'elle reste candide même quand elle est tragique. Il y a un enthousiasme pour le message de la nature qui n'est pas fait du tout de naïveté ou de cécité morale, mais d'une saine interprétation de son être esthétique, c'est-à-dire d'une contemplation de sa beauté. La connaissance est l'acte qui élève et fait exister la nature sur le plan des valeurs: il n'y avait que des bourgeons dans le monde infra-humain laissé à lui-même; quand un esprit humain la contemple, le bourgeon devient fleur.

129. *La situation de l'homme dans la nature pose au contraire un problème du mal. C'est en l'homme que le spectacle de la nature est déconcertant, à la fois parce qu'elle l'empêche de se réaliser et parce qu'il ne peut pas se réaliser sans elle.*

Quand l'homme entre dans la nature, il étend son mystère sur elle. Le rapport de filiation harmonieuse qui semble le relier à elle n'est qu'un phénomène contredit par la masse des autres

phénomènes. Nous sommes ballottés sur un océan où se jouent des forces ennemies. Dans cette mêlée, l'individualité finit toujours par être disloquée et par sombrer.

L'incorporation du spectacle de la nature dans la conscience humaine suffit déjà à poser un problème qui n'existait pas pour la nature. Les choses prennent en nous une phase personnelle et il n'est pas possible d'esquiver la question de leur signification dans notre destin.

La hantise de notre perte devient inévitable. D'abord la nature qui nous est associée ne peut nous réaliser en se réalisant. Tout son effort d'accomplissement personnel, dans la mesure partielle où elle présente cette tendance, est voué à la dénégarion et à la mort, avant d'avoir touché le but un seul instant. La méthode possessive de la nature n'est qu'une méthode d'approche. On ne peut pas plus atteindre la personne par elle qu'on ne peut faire un cercle en doublant les côtés d'un polygone inscrit. Et pourtant la nature est soulevée par des émergences qui lui font accomplir des approximations de plus en plus précises; mais jamais aucun de ces soubresauts créateurs n'est capable de passer du vital au spirituel. Ce sont des agitations au sein de la captivité.

Ensuite, et c'est ce qui constitue la difficulté, il n'est pas possible à la personnalité incarnée de se réaliser sans réaliser la nature. Se détourner de la matière et éliminer de soi toute tendance possessive, ce serait cesser d'agir et de vivre. Une telle désertion est une mort, morale et physique. La présence de notre moi commence dans le conditionnement sensible. Il n'est pas de perception spirituelle qui se forme sans la perception naturelle ou son occasion. Nous ne pouvons abandonner un aspect de notre essence qui malgré son humilité est la provision de route de l'esprit.

130. *L'anéantissement des êtres de la nature n'est tout à fait réel qu'en nous.*

La connaissance subjective de l'anéantissement est impossible : la conscience ne peut évidemment avoir conscience de ne pas être. Personne ne peut même se vanter de savoir ce qu'est l'expérience de la mort : une anesthésie dont on se réveille, une syncope dont on revient ne sont pas exactement allées jusqu'au point le plus décisif, et même le seul décisif de l'événement. L'âme et la vie, disait Platon, sont indissolublement liées l'une à l'autre. Elles le sont au moins dans le langage de notre observation intime. On peut prévoir sa propre disparition et sentir qu'on va partir, mais on ne sait où l'on s'en va.

Aussi aucune personnalité n'est-elle en droit d'identifier la mort à un anéantissement. Elle ignore si la mort sera pour elle une perte absolue.

Notre connaissance de la mort est donc toujours spectaculaire. C'est un événement extérieur, la disparition de certains objets de notre perception. En quoi consiste au juste l'anéantissement impliqué en toute mort? Nous pouvons laisser de côté la dissolution en éléments : elle n'est pas un anéantissement puisque l'énergie moléculaire se conserve. Ce qui se détruit c'est une forme ou série d'événements particuliers à laquelle nous attribuons une intériorité au moins embryonnaire. Un oiseau qui vient de mourir, par exemple, est un début de conscience qui disparaît. La chair qui ne bouge plus ne ressuscite pas. Il y a une perte absolue dans l'écoulement du temps et de la nature. L'anéantissement est ainsi un des traits de la contre-création; la production en est limitée, caduque, mais positive à sa manière. Ce chien, ou cet oiseau, moi, tous, en tant qu'êtres de la nature, nous mourrons et ce sera bien fini. Il n'y a pas de fantôme qui reviendra. Tout le reste est littérature. De même la ride qui s'efface sur les eaux du lac est un événement totalement perdu, à moins qu'un œil ne regarde et qu'une mémoire ne se souvienne. Et c'est pourquoi la négation de l'irréparable est seulement un fait d'espérance, et n'est pas un fait d'expérience. Les tortures qu'un enfant inflige à un animal ne sont plus réparables. Le souffre-douleur a souffert sa douleur et il est mort; sa destinée est révolue. Qu'y faire?

Pourtant, l'anéantissement n'atteint qu'un être donné à l'intérieur d'un spectacle. Cet oiseau qui est tué, par exemple, ne peut, d'abord, constater son *post mortem*. En outre, il n'a pas de personnalité: il n'a qu'un soi. Sa disparition et son scandale ne peuvent être absolus qu'en une autre conscience, et spécialement dans la conscience personnelle qui assiste au drame et le comprend. La mort de l'animal, en tant que c'est cette mort et cet oiseau, peut certes avoir de la signification pour mon être à moi. Mais est-elle significative pour l'oiseau lui-même? Est-ce que son anéantissement est absolu? Je crois qu'il l'est, mais *en* et *pour* moi, comme survenant à l'oiseau de mon point de vue, et non pas pour l'oiseau du point de vue de l'oiseau. Bref il est absolu pour l'oiseau en moi : c'est une phase d'extériorité et un passage dans mon propre développement. La vie de l'oiseau est réelle indépendamment de la connaissance qu'on en prend; sa disparition n'est réelle que si un esprit en est témoin. Son existence est un argument pour le réaliste; mais son anéantissement n'a de réalité que pour l'idéaliste, car il n'est un anéantissement que si une conscience assiste à la mort et en contient le contraste en le dépassant.

131. *Les formes de la décadence et de la dissociation des êtres de la nature sont aussi variées que celles de leur genèse (sauf peut-être la décadence des civilisations qui semble plus monotone que leur essor dans l'espèce humaine).*

L'anéantissement des qualités a des formes aussi variables que leur genèse. La réalité qui se défait est riche; elle arrive à son terme par des compositions inattendues et splendides. Toynbee, dans une page profonde de sa monumentale histoire des civilisations, a cependant soutenu que la décadence des sociétés était monotone. Pénélope, dit-il, quand elle compose sa toile, invente des motifs nouveaux et son génie a une carrière illimitée. Mais le soir venu, quand elle défait son ouvrage, elle exécute des gestes uniformes; la manœuvre de destruction est simple et prévisible. « Si compliquée que soit la série particulière des mouvements requis pour tisser le modèle pendant le jour, un seul mouvement simple, et celui-là seulement, convenait à la nature de la tâche qui consiste à défaire le travail diurne » (1).

Les maladies et l'effondrement des groupes humains ont-ils un processus unique? Et, d'autre part, leur essor est-il toujours aussi original qu'il semble? La thèse de Toynbee repose sans doute sur un ensemble de documents qui fait impression et il serait impertinent de la biffer d'un trait de plume. Mais, en biologie et en psychologie, elle ne paraît pas exacte. Les monstruosité et les maladies vitales sont d'une variété et d'une force admirables. Les mille et une façons d'être mal et de disparaître constituent une énorme et féconde contre-créeation, plus abondante peut-être que les nuances du bien-être et du bien-vivre. Certains ont jugé qu'elle est du point de vue esthétique supérieure à l'autre. La matière que la tradition grecque a souvent identifiée au mal est plus compliquée que les idées éternelles. Et Bergson suit à certains égards Platon quand il propose la comparaison d'une main qui bouge dans la limaille de fer, pour nous aider à comprendre la multiplicité de la trajectoire matérielle, soumise à l'analyse, par opposition à la simplicité du mouvement. On pourrait aller plus loin et relever l'existence de rivalités meurtrières entre les aspects de la réalité : l'esprit mange la vie, et réciproquement; ce qu'on donne à l'un est perdu pour l'autre en bien des cas. C'est ainsi que les valeurs morales entraînent un massacre des valeurs naturelles : Liszt par exemple a compromis une part de son génie musical parce qu'il a été modeste et bon, en s'effaçant devant Wagner. L'existence nous met souvent en demeure de faire des sacrifices défi-

(1) A.-J. TOYNBEE, *A study of history*, vol. VI, Oxf., 1939, p. 323.

nitifs. On ne peut avoir tous les visages qu'on souhaite : il faut choisir. Certains optimistes, vite satisfaits, ont édulcoré l'âpreté du duel qui se livre alors. Il est faux que les royaumes moralement interdits soient peuplés d'ombres sans consistance; il est faux, en particulier, que le mal soit une simple absence du bien.

En somme, toute créature, qu'elle vive ou qu'elle meure, est créatrice de qualités : c'est sa fonction et elle l'exerce quoiqu'elle fasse, même si elle s'engage dans le processus de sa perte. Mais la disparition d'un événement, qui n'existe pas sans une conscience spectatrice, est un mal si l'on part du postulat que toutes les formes doivent demeurer; la conservation d'un événement est un mal si l'on accepte le postulat inverse. Or tout cela n'a de sens que du point de vue d'une personne ou d'un « ayant-droit » à ce que tel aspect de la nature soit anéanti et tel autre sauvé. La constatation repose donc finalement sur une prétention.

La nature contient une perte et un déchirement. Mais ils ne sont regrettables que par la conscience. A ce moment, ils apportent au moi un message, et un poison possible. La nature est juste pour elle-même; elle a reçu la justice de l'esprit. Mais elle est injuste pour l'esprit quand on attend d'elle qu'elle le remplace,

Section III. — PRAGMATISME ET MACHIAVÉLISME DE L'ESPÈCE.

132. *Il y a un pragmatisme et un machiavélisme de l'espèce par rapport à l'individu; dans l'ordre humain, ce fait n'atteint pas seulement l'élan vital, mais l'élan spirituel, apparemment désintéressé.*

Pour se déployer, l'espèce se sert de l'individu (1). La pro-

(1) L'espèce est souvent l'individualité véritable. Le soma bien séparé du germe est un raffinement qui ne se rencontre que dans la faune et la flore supérieures. L'individu reste encore dans un état de sujétion profonde et invisible, analogue à celle des membres dans le corps. Car le rapport des membres et du corps reproduit à un autre niveau celui du corps et de l'espèce. La différenciation n'est pas un obstacle radical à la docilité.

L'espèce est-elle, de son côté, utilisée par une unité plus large? Il est séduisant de le penser; mais les classes, embranchements, etc... n'ont pas la détermination positive de l'individualité vivante. Bien plus que l'espèce, ces divisions coïncident avec les idées générales. Leur base d'abstraction les rend passives. Ce qui est vrai, c'est que les espèces forment ensemble, dans une région et une époque données, un système d'équilibre naturel. La mécanique de ces alliances peut donner l'impression que l'espèce est soumise à des groupes plus vastes. Enfin, la lutte et la coopération des

motion de l'ordre personnel peut elle-même être due aux intérêts de la nature, et l'espèce exerce en ce cas une domination perverse. Quand elle favorise l'esprit, elle se joue de lui. Le point culminant du destin de la nature, son triomphe suprême est de créer ainsi l'illusion dans la conscience tout en gardant l'incognito.

Il y a des besoins individuels qui sont faits pour l'intérêt général, dût l'individu en mourir. Cet arrangement de la vie avec elle-même la concerne et n'humilie pas l'esprit. Mais il y a plus. L'aspect par où la nature semble frustrée de son attente (c'est-à-dire l'ordre des personnalités et des valeurs) est encore en réalité l'œuvre de la force spécifique à laquelle l'esprit semble échapper et contre laquelle il lutte. La vie a besoin de ceux même qui prétendent ne pas céder aux sortilèges de la vie. La plus grande des illusions est de s'imaginer qu'on n'en a pas. Le renoncement de l'Ecclésiaste, qui s'écarte si bien de toute allégresse vitale, est encore un dispositif pragmatique de l'espèce. Car, étant donné le type d'organisation biologique qu'elle a choisi, il ne convient pas que les individus usés conservent les places actives; il faut qu'ils se sentent portés à prendre leur retraite, et seul un sentiment de sagesse éternelle est capable de ce résultat. En outre, la censure des vieillards corrige légèrement l'inexpérience des jeunes et les maintient dans une tradition. La nature trouve bien son compte aux différents âges de l'intelligence: le cycle de la maturité et de la vieillesse lui est tout aussi utile que celui de l'enfance.

C'est pourquoi elle a fondé la métaphysique et la morale. Sa ruse est de mimer l'esprit en suscitant l'essor des idées générales et des valeurs éternelles. Elle se sert de la personnalité pour les destins du groupe. Bêtise et sagesse, bonté et crime sont les éléments de la subtile mixture humaine. Les sentiments privés qui paraissent dépourvus de but extérieur et ultérieur, sont en réalité encore des instruments d'action. L'attachement et le dévouement interindividuels peuvent se dresser en apparence contre les exigences collectives; au total, ils permettent à l'espèce d'obtenir un rendement meilleur, elle les encouragera donc. De la même manière, un chef d'entreprise a intérêt à défendre en certains cas l'indépendance de ses ouvriers, à leur donner une propriété privée et des loisirs. Il est excellent pour

espèces aboutit parfois dans la symbiose à la formation d'une espèce nouvelle; mais ce cas est tout de même en marge des procédés habituels de la nature.

Par espèce, je désigne, dans ce chapitre, d'une façon plus générale, les « formes » dont parlent Vialleton et Cuénot, c'est-à-dire les types d'organisation concrets autour desquels oscille l'évolution et auxquels elle revient comme un pendule à sa position de repos.

sa mainmise que ses subordonnés jouissent d'une autonomie. Il n'y a pire maître que celui qui sait être libéral,

133. Les erreurs de la perception d'autrui sont un exemple banal mais peu analysé de cette utilisation subie par l'individu.

Les rivalités que développe la nature ont pour effet dans l'espèce humaine d'accroître la conscience de l'isolement individuel. Or l'hypertrophie de ce sentiment conduit au désespoir. Elle est dangereuse pour les destinées collectives; elle l'est trop pour que, selon sa coutume, la nature ne procède pas à un amendement et à des retouches de son projet primitif. Il est sans doute impossible, sans briser le cadre humain, de lancer un mouvement de sympathie tel que chaque individualité soit réellement soutenue par toutes les autres. Mais entre la guerre de tous contre tous et la paix universelle, la nature a découvert un compromis, qui est la tendance oligophilique. L'homme sera heureux dans les petits groupes; à la limite de cet élan restrictif, il mettra sa joie dans un amour unique, et ce sera la monogamie familiale. Cette clôture de l'horizon s'accompagne d'erreurs et de partialités; c'est cependant par elle que la société sera le plus paisible et le plus prospère.

Elle ne peut, il est vrai, être complète. Si le cercle cherche à se refermer sur lui-même, la réalité, plus forte que l'illusion, le contraint à s'ouvrir. Et c'est ainsi que des groupes de plus en plus larges s'échelonnent entre l'individu et l'humanité; ils constituent des sphères d'action qui n'épuisent jamais notre activité, et l'humanité même n'est pas une limite qui porte en elle une raison de s'arrêter. Au total, on ne s'affranchit d'une erreur qu'en adhérant à une erreur de plus grande envergure.

La nature, qui trouve son compte à l'essor de l'individualité, empêche l'individu, par tout un ensemble de pièges, de ne songer qu'à lui-même. Une sollicitation primitive et puissante l'entraîne d'abord à fonder un foyer. L'homme est fait pour être attiré et déçu par la femme, et réciproquement. Les mécanismes de ce processus sont complémentaires. Avant l'union, l'homme s'attache à la femme et celle-ci cherche à se garder libre; ensuite, le schéma de la relation se renverse: la femme s'accroche à celui qu'elle a admis et c'est l'homme qui veut se libérer, car il doit pour accomplir son destin s'occuper d'autre chose que de la femme et de la maison. Tous deux, à demi-satisfaits par leur imparfaite réunion et ne pouvant ni se séparer ni se contenter, sont donc projetés vers l'amour de l'enfant; ils n'avaient pas prévu en un certain sens cet élargissement de la société initiale. Et la tâche parentale sera évidemment une source de

nouvelles illusions, dans le détail desquelles il est inutile de s'attarder. C'est une erreur cruelle de croire à soi un être qui est fait pour se détacher de plus en plus. L'éducation des enfants est une déception systématique. Tout pourrait se résumer en somme dans cette épigramme: l'homme aime la femme; la femme aime l'enfant; l'enfant aime les jouets.

Pour échapper à la récurrence du désespoir, un cercle plus large d'aspirations morales doit être offert à l'individu, surtout quand il entre dans sa maturité. Le début de l'après-midi de la vie est d'après Jung l'époque où se situe la crise la plus terrible de l'existence. Ce seront les agitations professionnelles ou civiques, le besoin de transformer la nature extérieure et la société, avec le cortège d'illusions et de déconvenues correspondantes. La cité contient ou tolère bien des formes d'actions qui répondent à ce besoin. Mais il faut sans cesse nier et dépasser la limite des faits pour satisfaire le vouloir. L'inquiétude humaine doit traverser un infini pour éviter d'être déçue. Et cette religion même de l'agir est un instrument de l'espèce, une mystique montée par une politique. La perception que nous avons de l'homme doit finir par se transformer en rêve pour être tolérable. Les individus concrets et leurs fins sont des pièges et l'attachement naturel que nous portons à nos semblables contient toujours un élément de duperie.

Cet élan infatigable aboutit à l'obstacle qu'il prétend éviter: il nous fait tomber dans le pessimisme. Il le ferait du moins si la nature miséricordieuse ne nous avait donné l'illusion qui guérit les autres et qui n'est pas, comme on l'a dit sottement, l'espérance, mais la joie de se reposer dans une œuvre finie. Le contentement d'avoir achevé son travail est le dernier refuge de l'âme désabusée. Elle n'attend rien de l'avenir mais elle jouit de l'éternel présent, dans l'opération qu'elle a menée à bien et qui lui reste désormais acquise. La vanité est alors le plus magnifique succès de l'espèce dans l'individu: elle réussit à placer le bonheur dans l'extériorité et à masquer la logique de l'infini par une psychologie du repos, c'est-à-dire par la formation d'absolus élémentaires. La conscience qui n'a plus la force d'espérer a souvent encore la joie d'avoir « bien agi ». Même si son acte ne consistait qu'à se replier sur sa paresse, elle y trouverait probablement une excellence à nulle autre pareille, et la plus capiteuse de ses petites satisfactions naturelles.

134. Les illusions relatives à la vie collective sont encore plus difficiles à éviter que celles de la vie privée.

L'homme parvient à grand'peine à se libérer de la duperie dans le domaine des relations interindividuelles. Les erreurs

de la perception de la matière sont peu de chose à côté des erreurs de la perception d'autrui, sur laquelle aucun livre *ex professo* n'a encore été écrit. Les sympathies et les antipathies personnelles, les attachements et les rancunes sont la plupart du temps le fruit de nos illusions. On parvient peut-être à s'en débarrasser à force d'exercice. Il est très rare au contraire que l'individu se libère des chimères sociales et collectives; les utopies politiques de la masse des individus, même par ailleurs très intelligents, sont un des spectacles les plus affligeants que la vie offre au philosophe. Combien les discours en ce domaine sont généralement ridicules. Quand par exemple un malaise ou un malheur collectifs se produisent, les explications les plus pitoyables circulent aussitôt dans la foule. Les moralistes, en particulier, se mettent à bavarder pour ne rien dire. Chacun veut trouver des responsables, des causes, réagir, « faire quelque chose », selon une formule cruellement vide de contenu. Le repentir même des fautes commises, qui est si touchant, est rempli de naïvetés. Il repose naïvement sur des conditionnels passés qui ne prouvent pas du tout qu'on eût échappé au désastre par une conduite différente. Tout ce qu'on dit alors est vrai, mais inadéquat. On suppose que les situations ont toujours un remède et que les catastrophes ont toujours une raison intelligible. C'est leur faire beaucoup d'honneur. Le tragique de la nature est bien plus profond. Il consiste précisément dans le fait que l'échec doit se produire et que les grands malaises sont un phénomène inévitable. L'agonie est un fait qui concerne les groupes comme les individus, et les remèdes ne font rien aux moribonds. Il est d'une légèreté inconcevable d'oublier que l'*homo politicus* est une marionnette. Très peu d'esprits arrivent sur ce point à la lucidité, au « désenchantement » (au sens savoureux que ce mot revêt dans l'histoire de Don Quichotte). Ils s'imaginent qu'ils ont un pouvoir alors qu'ils sont menés et utilisés comme des jouets par un va-et-vient sans fin. La vérité est que nous sommes soumis aux essais troubles de la nature, cet architecte étrange.

L'illusion politique est un hochet destiné à la conscience qui s'attache aux qualités immédiates sans avoir le courage et la positivité de penser sa situation, c'est-à-dire de renoncer à se mouvoir dans la catégorie de l'obéissance et du commandement.

135. *L'étude des valeurs et des activités qui en découlent (par exemple l'art) peut être entreprise du même point de vue.*

La subtilité est grande avec laquelle la nature utilise l'esprit sous ses formes apparemment les plus désintéressées. Le cercle

magique ne se ferme pas sur l'horizon des tâches humaines. Dans le monde des valeurs, dans la religion et la philosophie mêmes, on peut tomber dans le piège alors qu'on croit y échapper. L'intérêt de l'espèce, c'est pour une part, le désintéressement de l'individu. Il lui faut des rêveurs nostalgiques et des abstrauteurs de quintessence, car ils sont un condiment très utile pour faire une société bien équilibrée. L'évolution de l'art, par exemple, et surtout de l'art plastique (1), manifeste l'imagination secrète de la société, qui « tâte le vent » pour savoir comment s'infléchir et se réaliser. Les jeunes écoles, les anarchistes et les « fauves » sont fiers de leur non-conformisme; mais ils sont eux aussi des agents inconscients de l'espèce. Ils lui servent d'antennes pour chercher sa route.

La nature prend ainsi les pensées des hommes et s'arrange pour qu'ils trouvent en elles une réponse fictive à leurs questions fictives. Tout en nous réclamant d'une interprétation de l'expérience, nous avons fait des systèmes qui sont imperméables à l'expérience, des vérités consolatrices qui sont de beaux mensonges.

136. *L'utilité spécifique inhérente aux croyances provoque une plasticité psychique et matérielle capable de produire des prodiges. Ceux-ci ont toujours abondé dans les groupes sociaux où l'on y croît.*

En outre, la puissance du psychisme collectif, vaste creuset des réflexions individuelles, est capable de faire reculer jusqu'à un certain point les apparences sensibles. La persuasion qui est partagée peut opérer des prodiges, — et la mentalité primitive est à cet égard une force redoutable. Les académies savantes affectent de nier le bien-fondé des thaumaturgies mais elles font bon marché d'une foule de témoignages irréfutables. Il serait plus sage de reconnaître qu'il y a une marge de plasticité dans la nature. Des pouvoirs encore mal analysés existent par lesquels on peut influencer le milieu extérieur en usant d'une autre méthode que la technique des physiciens modernes. Les prodiges ont toujours abondé dans les civilisations où l'on y croît. Sans doute disparaissent-ils quand on cesse d'y croire; mais cette constatation, loin de supprimer l'objectivité des prodiges, la confirme. Pour que le psychisme du groupe soit capable de modifier la matière, il faut une conviction spontanée dont la force n'ait pas été effleurée par le doute.

(1) Cette forme d'art semble être celle qui est le plus facilement adultérée par les servitudes sociales,

Le prodige est une efficacité extérieure de la conscience collective, il est aussi l'un de ses procédés les plus magnifiques pour maintenir l'adhésion de l'individu aux fins du groupe. Toutefois dans les milieux primitifs, la croyance générale aux prodiges retire à chacun de ceux-ci le pouvoir de confirmer une doctrine particulière. Les missionnaires qui essaient de prouver, par exemple, la vérité du christianisme en s'appuyant sur les miracles n'intéresseront pas un paysan de l'Inde, car tout le monde là-bas baigne dans les merveilles et croit en faire. Le prodige est apologétique pour une mentalité raisonneuse qui a dépassé l'assentiment naturel. Le primitif tend à faire des prodiges sans en tirer de preuves; le civilisé tend à se défier d'eux et il n'en accomplit aucun (1).

137. *Les « intentions » de la nature ne sont cependant pas nettes ni infaillibles.*

Les procédés de la nature sont souvent interrompus. Que de boutons ne fleuriront jamais! C'est à ce nombre immense de virtualités empêchées que l'esprit humain doit sans doute d'avoir accordé tant d'importance en métaphysique à l'idée de possibilité. En tout cas, la nature a plus d'intentions que de succès. Ses voies sont d'ordinaire tortueuses et elles s'entrecroisent. Finalement le phénomène qu'elle pose reste mystérieux; il a quelque chose de brutal et d'incompréhensible. La fantaisie et la ruse, un étonnement hébété et impénétrable accompagnent en particulier l'existence animale; et c'est pourquoi on ne peut se dispenser ni se contenter d'apercevoir en elle l'obscur poursuite d'une fin.

Analysons, par exemple, quelle intention se cache dans le babil du jeune enfant qui fait part à son entourage du ravissement où le plonge la vue des objets extérieurs. Une première finalité est facile à dégager: le rajeunissement de l'espèce humaine par l'enfance. Elle est liée à une loi générale du renouveau: chaque rejeton redescend au minimum vital et ne peut commencer sa course individuelle au niveau acquis par ses ascendants. Il y a ensuite une intention subjective, celle de l'enfant, qui se manifeste à l'intérieur du dispositif objectif de la nature: l'enfant cherche consciemment à communiquer

(1) Le prodige n'est pas le miracle; car pour qu'il y ait miracle, il faut que le prodige ait une signification religieuse et qu'il suscite une croyance raisonnée au lieu de *maintenir* une croyance aveugle. Mais plusieurs des remarques que nous venons de faire sur le prodige conviennent en partie au miracle. Ainsi, il est clair que les sociétés rationalistes qui se vantent d'expliquer les guérisons miraculeuses seraient bien en peine pour constituer un centre tel que celui de Lourdes.

son extase, il veut donner à autrui et se donner à lui-même la joie d'une perception commune. A tort, il s'imagine que cette perception sera en outre pour les adultes aussi neuve qu'elle l'est pour lui. Il croit intéresser autrui par un spectacle qui a toutes les chances en réalité de l'ennuyer profondément. Cette intention subjective dépasse la finalité naturelle, et l'erreur qui y est jointe est un événement accidentel qui n'en gêne pas le fonctionnement mais qui déjà manifeste l'incohérence de la nature. Parfois enfin, un résultat rétroactif est obtenu : les parents s'attendrissent, ils perdent le poids de leurs habitudes, et ils retrouvent leur jeunesse en regardant le monde avec les yeux de leur petit. Mais ce sauvetage de leur âme est désormais dépourvu de toute utilité vitale : jadis quand ils étaient enfants eux-mêmes, il importait au bien de l'espèce que leur regard se jette sur le monde avec avidité et qu'ils apprennent leur métier d'homme. Maintenant le renouveau de leur vision n'a plus qu'un intérêt esthétique ou spirituel. Ils ont franchi depuis longtemps l'étape de la croissance naturelle. La finalité n'est plus du même ordre : elle est après celle de la nature et au-dessus d'elle. Il y a donc dans ce simple fait qui vient d'être proposé à l'examen un enchevêtrement d'intentions et une absence de rigueur qui montrent que le mécanisme du fait est seul déterminé ; tout le reste est composé de variations psychiques qui se disposent autour de lui avec plus ou moins d'abondance et de netteté.

138. *Il y a dans la vie de l'esprit, surtout dans la connaissance et l'amour personnels, des anomalies qui ne peuvent servir l'espèce et qui révèlent l'existence d'une autre source de toute la vie spirituelle.*

Le parallélisme de l'individu et de l'espèce donne lieu à des discussions certainement aussi passionnantes que celui du cerveau et de la pensée. Les démarches de l'individu peuvent-elles cesser d'obéir à la volonté de l'espèce ? Dans le duel tragique de l'extériorité illusoire et de la vérité nue, au profit duquel des deux maîtres les actes humains s'accomplissent-ils ?

Une revue inductive de ces actes aboutirait probablement à ceci : la connaissance et l'amour universels ne sont pas des idoles. La conscience fine échappe à la visée collective et s'affranchit du bien de l'espèce ; elle s'envole comme un oiseau agile. La seule finalité sociale qu'on pourrait lui assigner serait que le temps passé à son exercice est une oscillation de la nature. Il y a une alternance psychique de l'attention particulière et de l'attention universelle, et la nature s'emploie à faire

de l'une le point d'appui et la limite de l'autre. Mais cette alternance n'existe plus en vérité pour la conscience qui choisit de ne reconnaître une valeur qu'à ses moments universels, et qui, subissant les rythmes vitaux, se dirige à travers eux ou malgré eux vers son immanence. La force centrifuge l'emporte décidément sur son antagoniste en la circonstance, et ce qui était apparemment une oscillation de la nature devient en réalité une occasion de délivrance. Si tout est piège et si on le sait, la décision qui suit une telle science permettra toujours de s'évader. La nature qui emploie l'ordre personnel risque donc d'y être incessamment jouée. La connaissance et l'amour universels peuvent toujours commencer par être soumis à la vanité, mais ils peuvent toujours finir par être au-dessus de l'illusion. Car dans l'exercice de l'activité, l'activité trouve alors son terme. Quand elle ne le fait pas, elle est pervertie; et dès qu'on la redresse, le dupeur, c'est-à-dire la nature, est dupé. L'esprit pense au delà de l'espèce puisqu'il la juge; il aime au delà de la nature puisqu'il peut s'attacher aux consciences en ce qu'elles ont d'unique et de non qualitatif.

Considérons d'abord la connaissance théorique et critique: un peu de cette connaissance est utile à l'espèce, beaucoup lui nuit. La pensée est une maladie de la vie et les philosophes vitalistes désignent l'ennemi par leurs clameurs. L'esprit veut par le discernement méthodique parvenir à la contemplation de la totalité: c'est une anomalie pure et une exception si l'horizon est biologique. Pour qui n'a que cet horizon, la spiritualité de la conscience, qui s'est développée historiquement dans l'art, la métaphysique, et la religion, ne peut être qu'une monstruosité inexplicable: la tératologie intellectuelle de l'espèce.

Si nous examinons ensuite l'aptitude humaine à aimer, le parallélisme du vital et du personnel sera également brisé. Au profit de quelle tendance spécifique peut bien répondre, par exemple, le besoin de penser à ceux qui nous sont chers au moment où nous allons mourir et le désir de leur faire nos adieux? Ou encore le souvenir que nous gardons d'un défunt ou d'un absent, indépendamment de toute qualité? Certes l'espèce a besoin de *l'ἀγάπη* ou du moins peut en profiter; mais le tourment de la personnalité est en dehors de la synthèse vitale et ne peut être jugé par elle qu'avec dédain. La fidélité à l'esprit n'a plus dans sa forme essentielle aucun rôle bio-social (1).

(1) A rapprocher des analyses de G. Marcel sur l'engagement et sur la dignité, qui manifestent la même dissociation des actes spécifiques et des actes spirituels.

139. *Il y a de l'hostilité pour le moi dans la nature, mais au total, la nature n'est pas une hostilité pour le moi; elle est une indifférence à notre destin.*

Quand on parle de ruse et d'hostilité de la nature, il ne faut pas céder à un anthropomorphisme naïf. Tout se passe *comme si* la nature avait des intentions semblables aux nôtres : elles ne sont en réalité qu'analogues aux nôtres. Et ce trait n'est qu'un de ceux par lesquels il faut définir la nature; au total, celle-ci n'est pas une hostilité envers le moi, ni une promotion du moi, mais une indifférence. Sa neutralité se cache dans les systèmes compliqués de ses différenciations compensées. La nature est un ensemble proche du Dieu de Spinoza, au sein duquel se dessinent des courants qui ne montent pas jusqu'à son essence et qui n'altèrent pas sa sérénité impersonnelle. La ligne qui conduit à l'homme, le beau dessin d'une évolution cosmique faite pour l'homme, n'est ni une vue sans fondement imaginée par des rêveurs ni, non plus, le mouvement de la nature. Mais c'est l'un des mouvements qui se produisent à l'intérieur de celle-ci et c'est lui qui nous émeut évidemment davantage.

A deux égards, il serait puéril de considérer la nature comme un génie mauvais qui veut consciemment notre perte :

1° D'abord elle n'est pas une personne, et lui supposer une volonté proprement dite est déraisonnable;

2° Ensuite, elle n'est pas uniquement mauvaise. Il est faux que nous ayons seulement à devenir le contraire de ce que nous sommes naturellement. Même par les côtés où elle s'oppose à notre promotion personnelle, la nature pourrait être pire qu'elle n'est. On peut imaginer un monde plus intolérable encore que le nôtre : Swift, par exemple, le fait, dans une eau-forte de son voyage à Laputa, quand il décrit la situation horrible où nous mettrait une vieillesse indéfiniment prolongée, et sans cesse plus décadente, mais qui n'aboutirait pas à la mort.

Nous ne sommes pas poursuivis par une haine spéciale du monde extérieur et nous ne sommes pas non plus l'objet unique des sollicitudes du destin. Dans les deux cas, le romantisme est inexact et il nous donne trop d'importance.

140. *La finalité de la nature est réelle, mais incohérente, plus étroite que la nature même, et toujours compensée par des retouches approximatives.*

La nature contient de la finalité, puisqu'elle contient de la vie. Selon la remarque humoristique de C. D. Broad, il n'y a que

deux catégories de gens qui croient sérieusement à la théorie des animaux-machines: les fous et les physiologues. Mais si la finalité naturelle est difficile à nier, elle est d'autre part incomplète et ne peut être affirmée sans restrictions.

Le déroulement des faits donne surtout l'impression que le but se précise en cours de route et qu'il est atteint par retouches successives (1). Ces reprises de la nature ne montrent pas seulement, ainsi que nous l'avons dit précédemment, son goût pour les brouillons. Elles sont aussi la preuve du caractère approximatif, compliqué et précaire, des édifices vivants. Ils tiennent par suite d'expédients.

Un exemple assez significatif serait celui des troubles compensés en cardiopathie: pendant dix ans, trente ans, rien de fâcheux ne se produit, et puis un jour c'est l'asystolie et l'on meurt par surprise. Le mécanisme si ingénieux a eu une défaillance inattendue. La nature est toujours ainsi. Elle construit des multitudes d'échafaudages et associe des stratagèmes compensateurs; finalement ce sont toujours des procédés imparfaits et ils ne peuvent exempter l'individu de la destruction.

141. *L'extériorité à laquelle nous voue la nature comme tendance n'est pas complète; mais on ne peut en prendre conscience sans s'apercevoir que l'esprit est exilé de lui-même.*

Au total, l'extériorité à laquelle la nature soumet l'ordre personnel, si terrible soit-elle, n'est pas encore la plus forte dislocation que cet ordre ait à subir. Malgré la souffrance, l'illusion et la mort, tout finit physiquement dans l'indifférence et le repos. L'esprit n'est atteint que du dehors. C'est la dépersonnalisation de l'esprit par l'esprit qui est l'échec le plus grave de la personnalité. C'est pourquoi il faut nous tourner maintenant non plus vers la désharmonie physique mais vers les blessures les plus inguérissables: celles de la souffrance morale et de la rébellion.

Au point de vue que nous venons de parcourir, la vie est vanité des vanités et le dernier mot de la sagesse est l'ascétisme aimable d'Epicure. La vie est une mascarade: elle n'est jamais donnée à la personne pour la personne même; c'est un jeu de dupes dont l'enjeu est parfois connu, parfois inconnu, parfois nul, mais toujours étranger à notre essence.

Cette constatation même nous fait entrer dans un nouveau domaine, celui de la souffrance morale. La conscience qui

(1) L'auteur qui a le plus magistralement rappelé cette vérité indiscutable est E. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, 1928.

s'aperçoit de la situation qui lui est faite est aussitôt et profondément humiliée. Elle voit de quelle défroque ridicule elle est affublée.

Quelle douleur physique peut être aussi amère que la perception de notre condition animale? Un être pensant ne peut subir sans honte la bizarrerie de son association à un corps; cette intelligence qui juge l'univers est enfermée dans un vertébré supérieur! Elle est solidaire de la configuration organique et des diverses formes irrationnelles qui agitent la société des organismes de même espèce!

Le déguisement est en outre mesquin. La conscience du caractère sordide de l'existence est l'un des fardeaux les plus lourds que nous ayons à supporter. Non seulement nous ne pouvons être nous-mêmes sans devenir sensibles à ce qu'il y a de vil en notre être physique; mais nous ne pouvons pas ne pas chérir à certains égards l'ordure que nous méprisons. Elle envahit nos actes. N'est-ce pas un rappel inévitable de l'échec de l'âme, pour tous ceux qui gardent une âme?

II. LES OBSTACLES DE L'ESPRIT

CHAPITRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE DÉCHIRÉE

La blessure spirituelle dont souffre le moi peut provenir du heurt des consciences et de leurs libres démarches: démentis que le moi reçoit d'autrui; — douleur qui naît de la défaillance du sujet lui-même; — ou enfin, constatation d'une faillite des valeurs et de Dieu dans le monde.

Section I. — FAILLITE D'AUTRUI.

142. *La communion des consciences s'altère et disparaît; ce destin de l'amour est sinon fatal, du moins très fréquent.*

Les circonstances ramènent le moi à une solitude presque fatale et les coups de la nature atteignent bien en ce cas l'esprit. Les dispositifs de l'âge et la distribution de la mortalité font tomber le nombre des vies associées à la nôtre. Ils nous retirent à la fois le goût et la possibilité de chercher une réciprocité dans les générations qui nous suivent. En outre, la séparation géographique est inévitable entre les hommes; elle prend parfois des formes cruelles. Tous ces isolements spatio-temporels s'additionnent dans la mort de ceux que nous aimons. Un étonnement douloureux est toujours ressenti quand la présence spirituelle doit subir l'absence physique. Celle-ci semble anormale; on se refuse d'abord naïvement à la croire possible, alors qu'elle est déjà accomplie. Cette épreuve est dure et humiliante pour le moi; mais elle semble toute simple à ceux qui sont indifférents et qui contemplant les choses du dehors.

La lutte contre l'absence est certes un trait frappant de l'activité humaine. L'un des avantages que nous attendons de la technique est la rapidité des communications, et par elle, le remplissage du temps intersubjectif. Mais c'est un palliatif dont nous finissons par nous lasser. Un mal plus grand succède au premier quand nous acceptons de transformer l'éloignement

physique en infidélité morale. Or le temps finit souvent par nous faire consentir à l'oubli.

Quand il y a un élément matériel à l'origine des incompréhensions morales, une excuse est encore possible. Mais c'est de l'intérieur que viennent les vrais maux. La réciprocité ici-bas semble malheureusement victime de la précarité et de l'échec; la communion naît, grandit, s'altère et disparaît par une fatalité interne, et cette dissolution s'affirme même à l'encontre des circonstances les plus favorables. La suite des événements semble inévitable: après l'éveil, une certaine réussite et même une réponse incipiente, un germe d'harmonie. Puis vient l'*estrangement*. Puis, ce qui est une phase nouvelle encore, le sentiment se retourne et se mue en haine; ou bien il se déplace vers un autre objet qui oblitère le premier. Enfin c'est la mise au tombeau et seule reste l'image de l'affection défunte. Un berceau et une tombe: il n'y a que ces deux choses dont la douceur soit durable, et il est navrant de le constater. Il est bien rare qu'il y ait des résurrections.

Est-ce une loi que cette décadence? La présence a-t-elle donc à se conquérir sur une absence non seulement extérieure mais intrinsèque, c'est-à-dire sur une phase d'infidélité fatale et essentielle? Il le semble bien. En tout cas, ces coups sont d'autant plus douloureux qu'ils sont plus tardifs et que la communion avait été plus longtemps entretenue. La rupture peut être due en partie aux circonstances qui façonnent les consciences bon gré mal gré, ou encore à l'intervention de la mort: comme nous l'avons dit, l'élément physique diminue en ce cas le malheur de la conscience; ainsi la mort d'un jeune enfant, qui est atroce pour ses parents, contient cependant une sérénité paradoxale, celle du cycle accompli dans l'homogénéité et la simplicité du premier âge. Faut-il citer ici la phrase terrible de Peirce sur la mansuétude des morts prématurées? Elles prennent, dit-il, la place de la trahison future que chacun apporte fatalement à autrui quand il a le temps de réaliser son être propre.

La rupture qui a des causes directement morales est plus grave encore et son amertume ne passe jamais. Ainsi l'incompréhension subite ou progressive d'autrui; sa lassitude, son déraisonnement, son abandon délibéré, accompli avec froideur; — son secret qui en fait une énigme perpétuelle face à nous. Tout cet ensemble est si banal qu'on est tenté de regarder le dialogue des âmes comme un épisode exceptionnel et problématique. La vie est un silence. Il y a des phases où les êtres les plus unis sont plus loin l'un de l'autre que les constellations. Et ce sont les plus nombreuses. Ce désaccord qui bat la mesure de l'existence est une angoisse qui annonce la mort des dyades. Et l'angoisse de l'agonie peut en ce domaine durer bien plus

longtemps que dans l'ordre physique. En opposition avec le mythe de la rencontre des âmes dans Platon, et avec plus d'esprit positif, Nietzsche compare les rencontres de l'amitié à la conjonction passagère de deux astres qui suivent inexorablement leur course divergente. Les trajectoires se rapprochent un instant et se quittent pour toujours.

L'absence morale est donc la probabilité constante du devenir interpersonnel. A partir d'un certain temps, les présences sont nominales et fictives; elles s'usent. Pascal dit qu'on mourra seul. On vit seul aussi. La dérégulation est inséparable de la vie parce que la vie admet l'immédiat exclusif et la vacuité du présent. Le sentiment naît au hasard, grandit dans le quiproquo et s'en va à la dérive.

143. *Il y a un élément de perte absolue dans le monde moral comme dans la nature. Par une seule brisure du cercle de la communion, les malheurs humains peuvent se multiplier indéfiniment; c'est l'inverse du clinamen d'Epicure: cette brèche infime suffit à introduire tous les désordres dans l'ordre.*

On pourrait, il est vrai, soutenir que toute disparition est matérielle, et que l'idée d'une disparition spirituelle est une contradiction dans les termes. Quand l'esprit meurt, c'est qu'il n'avait pas atteint son état de spiritualité véritable. Il n'y a que les illusions qui disparaissent. On ne pourrait parler sans abus de langage de l'anéantissement d'un moi, d'une vérité ou d'une affection.

Cette position qui est celle de l'idéalisme optimiste est en réalité obscure et contestable. Il y a sans doute des instants de récurrence et de rénovation, mais bien des ruptures sont définitives et ne sont jamais suivies de ces réparations où tout le passé hostile s'éclaire et perd son hostilité. Ainsi la dispersion est le terme du processus et il ne reste que l'âme ulcérée.

Quand l'affection se rompt, un chaînon s'ouvre et, par la brisure, la multiplication des malheurs devient possible. Quelle différence entre la société des fins en soi et l'hostilité empirique des consciences! L'univers des sujets fait songer à une machine aux courroies sautées, où les rouages tournent en désordre. Il suffit d'une seule rupture de réciprocité pour que toutes les personnes soient profondément atteintes. C'est dans le monde moral l'équivalent du *clinamen* d'Epicure, l'introduction d'un principe nouveau et opposé à l'ordre premier (1).

Même s'il n'est pas voué à la dissolution (car l'expérience

(1) Ceci est peut-être le signe de quelque péché originel.

de la déréluction n'est pas absolument fatale), l'amour est soumis à une loi de précarité. Il subit comme une tentation d'échec perpétuel. Il manifeste la caducité de l'esprit qui est incarné.

144. *Non seulement l'amour partagé est caduc, mais il ne se forme peut-être jamais qu'en apparence. Il est un double monologue, une chaîne qui ne revient pas sur elle-même. La coïncidence des esprits ou bien n'existe pas ou bien est invérifiable.*

L'amour une fois constitué aura tendance à tomber et à mourir comme tous les phénomènes naturels. Reste à savoir s'il peut même se constituer.

Deux difficultés sont surtout à considérer, qu'il s'agisse de l'amour divin ou humain: 1) toujours la nuance qualitative est différente dans l'affection même partagée. Il n'y a pas de complète correspondance entre les qualités du moi et celles du toi; 2) si la communion est au delà de la qualité et du symbole et qu'elle est un don intégral des consciences, comment en faire la preuve expérimentale? Introduire un souci de contrôle dans le domaine intime serait profaner le prix de la confiance. Et cette pudeur offre un danger: comme l'intuition du toi est très malaisée, chaque conscience est une prisonnière qui parle à des fantômes de sa propre invention. Il n'y a pas de dialogue entre les consciences, mais un double monologue dialogué. Chacun demeure dans l'enceinte de ses états d'âme et reste impénétrable. De ce solipsisme, ce sont malheureusement les esprits les plus nobles et les plus dévoués qui font la meilleure expérience.

Toute dualité sentie n'est pas réelle. Elle peut être une illusion et même une illusion invincible; ainsi dans les divagations du rêve. L'amour n'est-il pas un délire? Il ne suffit pas de croire qu'il y a réciprocité pour que cette réciprocité existe. Inversement, il est vrai, la solitude peut être illusoire: nous sommes souvent aimés sans en avoir conscience. Mais la coïncidence des esprits est, en ce cas encore, invérifiable.

145. *La réponse interpersonnelle est à tout le moins rare et fragile et l'illusion vitaliste n'est pas la seule cause de son échec.*

L'expression précise est un acte qui s'avance seul à la rencontre d'une réponse à venir; donc la réponse est un risque à courir, et la probabilité est ici le seul guide de la vie. On a

décrit la vie interpersonnelle comme une interrogation qui rebondit sans cesse. C'est vrai et c'est pourquoi deux esprits accordés donnent l'impression d'une partie de tennis bien jouée, où l'on se renvoie la balle impeccablement. Mais chaque interrogation nouvelle est plus que la réponse précédente, et chaque nouvelle réponse ajoute à l'interrogation. Ce rythme est très fatigant; c'est ce que note finement Meredith en parlant de l'appétit insatiable des amoureux; ils se réclament l'un à l'autre un perpétuel renouveau psychologique. Aussi s'arrêtent-ils vite dans un terne contentement.

Deux illusions sont cause surtout de la solitude du moi et engendrent son malheur: la première et la moins grave est l'illusion vitaliste; elle consiste à prendre une simple amorce instantanée et qualitative pour une réalité personnelle et durable, à confondre le prestige de la nature semi-accordée avec le contrat des volontés pleinement engagées. L'inclination sexuelle, semée dans la nature avec une profusion impudente (Manzoni disait qu'il y en avait « six cents fois » plus qu'il n'était nécessaire) prophétise de bien loin encore l'existence d'une véritable conscience collégiale.

L'autre source d'erreur est l'impérialisme de la philanthropie ou de la charité impersonnelles. Nous avons en elles une pseudo-intériorité et non une réciprocité des sujets. Que de fois on aime les hommes en général, dans leur concept, ou dans leur terme divin, indépendamment de leur singularité. Le bienfaiteur qui aime de la sorte n'aime pas du tout; il s'agit stoïquement, si ce n'est vaniteusement.

S'il en est ainsi, il est à craindre que les consciences ne restent souvent dans une constellation d'états semi-solitaires, et qu'un détachement serein ne soit le dernier acte de la sagesse.

Section II. — FAILLITE DE SOI-MÊME.

146. *La plus terrible épreuve de la générosité n'est pas la conscience de n'être pas aimé, mais de n'être pas aimant et de ne pouvoir l'être.*

L'insuffisance des autres pour nous n'est que la partie la plus superficielle de l'épreuve. Il est plus terrible en effet de constater notre propre insuffisance. Nous ne jetons guère les yeux sur notre mesquinerie, ou du moins ne la jugeons-nous pas avec impartialité. Notre inconscience ne change rien au fait. Le premier degré du malheur moral est d'être attristé par la

faillite d'autrui. Mais comment oser penser à la responsabilité horrible qu'on a soi-même, à la désillusion certaine qu'on va donner bientôt et qu'on offre si gaiement? On s'engage à être un Dieu, on éveille en autrui le désir de nous considérer ainsi et de nous demander un bien infini. Pour avoir découvert ce drame, Sören Kierkegaard brisa ses fiançailles. Cette décision fut peut-être pathologique, mais le motif est digne de solliciter la réflexion et d'imposer le respect.

Nous ne pouvons comprendre autrui, et ce n'est pas un demi-malheur, car il a pour conséquence que nous ne pouvons faire parfaitement son bien. En lui voulant du bien nous arrivons même souvent à lui faire mal. Le résultat se retourne contre les intentions, comme si un malin génie, non content de brouiller le langage des humains, avait inversé les leviers de l'action. Il peut se faire que plus on se dévoue, plus on travaille à la perte de ceux pour lesquels on se dévoue, si on manque d'intelligence ou de compétence.

147. *La détermination du moi idéal est relative et arbitraire. Elle dépend de chaque conscience, qui se fixe d'ordinaire un but légèrement supérieur à son comportement de fait et le prend pour l'absolu suprême.*

Le moi idéal a lui aussi un visage incertain et changeant: l'idéal est soumis à l'incarnation, c'est-à-dire à la défiguration et aux métamorphoses. Nous ne pouvons prétendre que nous le connaissons d'un seul coup et que nous avons une intuition statique de sa forme. Le moi n'est pas une réalité objective, ni une chose, mais un acte. Le fait qu'il est plus pur dans sa primitivité chronologique, c'est-à-dire dans l'innocence de l'enfant, peut être l'occasion d'un contre-sens: notre essence n'est pas un tableau mais une allure.

Aussi l'idéal a-t-il un contenu variable. G. Simmel a été hanté par ce problème. « Sous une forme aussi ramassée et générale que possible, voici ce dont il s'agit: la vie, au niveau de l'esprit, produit des formations objectives comme son extériorisation immédiate; elle s'y exprime et, en retour, elles veulent absorber ses développements ultérieurs, comme des récipients ou des formes; mais leur stabilité idéelle et historique, leurs limitations, leur rigidité immuable, tôt ou tard, les mettent en opposition hostile avec la vie perpétuellement variable et continue qui efface les limites » (1). Comment le moi peut-il enfermer le maximum de sa vie transcendante dans une forme et

(1) G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München-Leipzig, 1918, ch. IV. Das individuelle Gesetz, pp. 160-161,

construire la loi de sa subjectivité pure ? Simmel analyse à cet égard, dans le même essai, la montée successive des expressions éthiques (1).

Il dénonce avec autant de force que Bergson les idoles statiques et ruine aisément les conceptions rigides du moi idéal. Mais on peut ajouter que l'essence véritable de ce moi est dans un vouloir transcendant, non dans l'indépendance d'un devenir désorienté. Le moi idéal est avant tout la représentation que nous nous donnons de notre essence en Dieu. Sa mise au point peut être perpétuellement améliorée ou détériorée. Cette mobilité oblige à avouer que l'erreur peut se glisser jusque dans le regard de notre subjectivité sur son centre. La conscience est encore faillible quand elle veut se trouver en se dépassant parce qu'elle est condamnée à se dépasser toujours très modérément et que cette modération, loin de révéler sa continuité ou son identité, la dissimule et la brise. Elle ne se sauve qu'en étant sincère, à condition d'entendre sous ce mot la sincérité d'un élan plutôt que l'exactitude d'un constat.

148. Le moi et le nous ont tendance à s'arrêter perpétuellement dans leurs premières acquisitions.

La conscience, même collégiale, aime la paresse, et c'est l'un des défauts les plus constants de nos vies; loin de s'atténuer avec le degré d'élévation de l'être comme se l'imaginent les optimistes de toutes les obédiences, la tentation de la stase est permanente, à tous les niveaux de la spiritualité créée. Quand on est près de l'essentiel, on est encore porté à se figer : d'où les manœuvres insidieuses de l'égoïsme ou de l'orgueil individuels et collectifs, et aussi le repos béat dans l'exercice fonctionnel. La personnalité fait son masque comme le ver à soie fait son cocon. L'inertie sait se servir de tout : de l'objet précis et du concept lâche. Il n'y a de sécurité ni dans les systèmes ni dans la révolte contre les systèmes. Le fini comme l'ouvert peuvent être des anesthésiants ou des stimulants de l'intelligence selon l'attitude qu'elle choisira.

La seule suffisance qui compte devrait être un acte pur et l'amour devrait être perpétuellement cet acte pur, car il est la plus synthétique de toutes les attitudes; il exige la connaissance intégrale et la perfection pour se réaliser. Or, la plupart du temps, la conscience à peine éveillée à la découverte de soi, d'autrui et de Dieu, s'arrête satisfaite. Elle se comporte comme

(1) Il a examiné l'incarnation de la totalité individuelle dans d'autres directions encore: les accroissements du caractère dans Goethe, les perspectives de durée ramassées dans les personnages de Rembrandt, etc...

un étudiant médiocre qui cesse d'apprendre une langue étrangère dès qu'il peut se tirer d'embarras avec les rudiments qu'il a acquis. Un peu de science suffit à son appétit; elle se contente de ce qui est indispensable au maintien d'une activité minima.

Bien des écrits consacrés à la personne et à l'amour, étant eux-mêmes des manifestations de cette paresse, portent le stigmate de la banalité et ont rendu insupportable un thème métaphysique qui aurait dû rester inépuisable.

149. Il y a une amertume incurable dans l'estimation impartiale de soi-même.

L'idéal nous révèle notre défaillance et celle-ci devient le juge de notre âme. Elle fait surgir en nous la conscience découragée de tout le mal que nous avons accompli, et, si nous en doutons, de tout le bien que nous n'avons pas fait. Nous sommes des avortons spirituels, étrangement condamnés à vouloir le mal et à en gémir.

Pourtant s'il y a une espérance, elle ne peut être dans la séparation, mais dans la source qui a révélé la séparation.

150. Il est très rare qu'on souffre réellement par amour du prochain; mais cette souffrance est plus aiguë que toutes les autres.

Le dévouement doit être au service du dévouement. Mais ce n'est pas la coutume. Il s'abaisse au service de la vie, au plan de la nature. Qu'il est rarement dirigé vers le toi ! Bien des parents élèvent leurs enfants avec soin parce qu'il faut que les enfants soient bien élevés. C'est la fonction éducative qu'ils honorent, et la particularité de l'enfant est subordonnée au service d'une idée générale. De même, si quelqu'un prétend souffrir par générosité, la plupart du temps il faut conclure qu'il a été blessé dans sa vanité ou son avidité, dans son orgueil ou son plaisir.

Ainsi, nos offres repoussées nous font mal parce que nous sommes humiliés. Il est exceptionnel qu'on souffre par pure charité, comme on le prétend. Mais pour celui qui ne mentirait pas et souffrirait ainsi, quelle acuité de douleur !

Dès qu'elle entre dans le royaume de l'esprit, l'âme est suppliciée par la conscience de son incarcération dans la vie. Qu'elle suive le courant vital oublicux de l'esprit, ou qu'elle en subisse les meurtrissures, elle ne peut échapper à la per-

ception de son malheur. Si nous nous élevons des personnes aux idées pures, le contact douloureux de l'esprit avec la vie est sans doute atténué, car l'évasion de l'esprit est toujours possible et ne contient pas de trahison. Mais il devra renoncer à une part de ses aspirations les plus profondes. — Même si l'on croit que l'essence de l'esprit suprême est impersonnelle, on ne peut nier le fait historique qu'il s'exprime dans les personnalités nobles. Or plus la noblesse d'âme est grande, plus elle entraîne, à côté de joies inédites, la vivacité de la souffrance intersubjective.

151. *Il semble impossible d'aimer en réalité, quelles que soient les intentions. La pratique du dévouement est entourée d'antinomies.*

Supposons une intention purement désintéressée. Accordons qu'elle existe parfois. Il ne s'ensuivrait pas qu'elle pourrait se manifester efficacement et que l'hostilité de la nature ne détruirait pas l'accomplissement de l'intention. Comment ne pas rencontrer les étroitesse, les obstacles, les ironies des choses, qui tantôt empêchent notre vouloir de parvenir à son but, tantôt amènent une conclusion diamétralement opposée à celle que nous souhaitons. Comment concilier le dévouement avec la séparation spatio-temporelle, et avec la nécessité d'abandonner à chaque instant la tâche qu'on prétend vouloir remplir ? Même si le dévouement voulait être pur, il ne pourrait y parvenir ; il est toujours distrait et soumis à des problèmes d'application qu'il ne peut résoudre.

152. *Un exemple de ces antinomies est celui de la sincérité et de la charité. Celle-ci exige celle-là ; en même temps, elle est dans la nécessité empirique ou l'obligation morale de repousser ce qu'elle exige.*

La charité exige une clarté réciproque. Et pourtant, est-il possible de tout livrer à autrui ? N'est-il même pas fatal qu'on ait à lui mentir ? La sincérité paraît chimérique pour bien des raisons :

1°) *La condition fuyante de notre individualité.* — Ce que je dis de moi n'est pas exactement moi, car je suis déjà au delà de ce que je dis quand je l'exprime ; le langage est un retard et la pensée un courant qui passe. Ma sincérité ne peut être qu'à l'image de moi-même : un processus et un inachèvement.

On soutient parfois qu'être sincère serait cesser d'être soi-même et devenir toutes choses. Sans opacité, sans recoin secret, et donc sans mensonge virtuel, il n'y aurait plus de moi. En réalité, cette opinion est excessive et il est faux que la transparence absolue supprime la subjectivité. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il est très difficile et souvent impossible de parvenir à se rendre transparent.

2°) *L'incapacité de se faire comprendre.* — Le monde extérieur ne perçoit pas nos intentions; les animaux mêmes sont insensibles à ce que nous sommes; nous sommes parfois tentés de les traiter comme s'ils étaient à notre niveau, mais nous devons finalement nous résigner à leur impuissance. Or quelque chose de ce sentiment pénible subsiste aussi dans les relations humaines. Nous sommes toujours stupides les uns en face des autres; autrui nous est transcendant. Nous ne trouvons pas les mots qui nous feraient comprendre; ou, ce qui n'est pas mieux, ils sont mal interprétés; ou enfin le partenaire se détourne et se dérobe. Que de fois les consciences les plus attachées les unes aux autres se refusent brusquement à porter le fardeau commun. Elles sont trop faibles pour regarder en face la vérité; si on le leur dit, elles affecteront de ne pas l'avouer. D'autres fois, sachant au contraire leur faiblesse et ne la cachant pas, elles supplieront qu'on les épargne, elles demanderont instamment à être leurrées. Elles s'accrocheront à leur tranquillité et préféreront n'avoir pas à connaître afin d'être dispensées de donner une aide ou de s'apercevoir qu'elles ne peuvent la donner.

Ainsi les uns veulent se cacher et les autres veulent ignorer: leur rencontre devient en ce cas harmonieuse, comme celle de deux mécanismes complémentaires. Il y a des bonheurs réciproques qui sont dûs à un silence conventionnel.

3°) *La charité même.* — C'est une terrible condition que d'avoir à se taire ou même à dire le contraire de la vérité par bonté pour autrui. Il le faut pourtant, afin de lui épargner le choc d'une mauvaise nouvelle ou de lui épargner une désillusion intolérable. L'éducation d'un enfant par exemple ne peut sans doute reposer sur le mensonge; mais ne comporte-t-elle jamais de déclarations qui sont des mensonges au moins matériels et indirects? Newman a reconnu toute l'ampleur de ce problème à propos de la révélation divine ici-bas: l'humanité est un enfant qui doit recevoir peu à peu la lumière. La parole de Dieu se distribuera donc dans le temps, par étapes progressives; elle a une économie, et cette économie a des lois (1).

(1) Cf. J.-H. NEWMAN, *Apologia*, Appendice E. A comparer, sur un autre plan, aux lois du mouvement corporel dans Malebranche: leur économie, fixée par Dieu, est la plus simple qui se puisse concevoir.

Tout être temporel apprend par éducation et toute éducation repose sur le principe que le mieux est ennemi du bien. C'est le souci même de préparer les consciences à l'épanouissement qui entraîne le devoir de prudence et de réserve mentale. Le moraliste est encore aux prises avec cette difficulté quand il doit déterminer l'attitude de l'Etat à l'égard de l'opinion publique.

4°) *Le devoir de discrétion à l'égard de tiers.* — Ce devoir se complique du fait qu'en chaque existence psychique toutes les autres peuvent se propager et en se propageant se déformer. La solidarité générale des consciences se différencie: il y a entre elles bien des degrés de réfraction et chaque intériorité d'un moi constitue un écran dans la suite continue de l'esprit, une série de pensées dans la pensée.

La solution de toutes ces antinomies est souvent fort délicate. La charité implique la vérité. Si elle pouvait se réaliser complètement, elle réaliserait la vérité, car elle est la valeur qui englobe toutes les autres valeurs. Mais elle implique aussi que la révélation de la vérité soit progressive. Il faut rendre autrui capable de la porter avant qu'on la lui exprime, et c'est une condition dramatique.

Section III. — FAILLITE DE L'ESPRIT.

153. *La solitude et l'échec peuvent conduire à une communion mystique mais elles conduisent plus souvent à l'abandon moral et au désespoir, c'est-à-dire à un avortement du germe spirituel.*

A l'égard même de Dieu, nous sommes le plus souvent dans un état de demi-solitude, qui est inséparable de la nature animale mais qui nous poursuit encore dans notre existence et notre condition spirituelles. La vraie solitude est beaucoup plus rare et plus difficile; elle suppose la connaissance de la dérégulation ou du moins n'est pas douloureuse sans cette connaissance et sans les comparaisons qu'elle entraîne. L'homme connaît la solitude parce qu'il est universel, le sait, et pose en face de lui non seulement la nature, mais la société et la totalité suprêmes de Dieu.

Ainsi s'explique qu'on ait dit tant de mal et tant de bien à la fois de la solitude. L'isolement est noble mais il accable: l'univers y est vide parce que nous avons encore à nous faire

et à le remplir; un seul être lui manque et tout est dépeuplé. Ainsi s'installent en nous les pouvoirs démiurgiques du morcelage, de l'analyse et de la synthèse; nous ouvrons et restreignons à volonté le réel, nous faisons à notre image l'image du monde, car nous pouvons tenir pour nul et non-venu ce que nous ne voyons pas. « Je ne perçois que ceci, donc il n'y a que ceci ». Mais à côté de cet isolement à la fois trompeur et plastique, preuve que notre état initial n'est pas l'intuition, il y a la solitude qui est une méthode et une joie; le désert où l'on rencontre Dieu et dont parlent avec un égal enthousiasme les Pères de l'Eglise et Zarathoustra.

L'isolement devrait être le prélude de la solitude qui guérit; il l'est le plus souvent, il faut le reconnaître, de la détresse qui égare. On peut certes estimer que le moi n'est qu'une étape; le *nous* est un but, et la solitude un moyen de percevoir les valeurs. Mais la dureté du processus et les mauvais effets de la douleur sont tels qu'en présence de cette difficulté comme de toutes les autres formes de souffrance, un peu de pudeur, de discrétion, et même d'agnosticisme, s'imposent au philosophe honnête.

154. *La volonté d'approcher le divin se heurte à une nouvelle série d'obstacles: la conscience d'être séparé de Dieu.*

Il y a une souffrance de ne pouvoir exprimer Dieu et de ne pouvoir mettre sa vie en conformité absolue avec l'idéal. Souvent, les livres enseignent que la vie et l'esprit sont compatibles. Ce n'est pas vrai. L'harmonie en tout cas est partielle et coûteuse. Tout ce qu'on donne à la vie, on le retire à l'esprit et réciproquement. Les synthèses faciles de l'humanisme nous leurrent. Nous sommes toujours déshonorés par notre vie, quand nous la jugeons du point de vue de l'esprit.

Il y a la souffrance de se demander si on a vraiment perçu Dieu. Le mystique est toujours exposé à faire les questions et les réponses lui-même et à composer des dialogues apocryphes.

Il y a encore la souffrance de ne plus souffrir, d'être blasé, impuissant à être blessé par ce qui en vaut la peine. La conscience de la médiocrité est un tourment silencieux, calme en un sens, et pourtant intolérable. C'est encore la présence de Dieu en nous qui se manifeste par ce tourment. Plus que l'absence, cette présence brûle notre imperfection, souffrance paradoxale, tendue comme un ressort éternel, perception d'une proximité qui nous fait gémir d'être séparés.

De toute façon, il faut éviter la vue béate de ceux qui croient

qu'on approche Dieu sans effusion de sang, sans répandre son propre sang. Un jour ou l'autre, il faut qu'il coule.

155. *Puis celle d'être abandonné de Dieu.*

On est toujours abandonné par le Dieu qu'on se fait à son image. Et pourtant on est l'image de Dieu. Cette douleur a atteint au Jardin des Oliviers même celui qui est l'image de Dieu par excellence.

Il est possible que ce paradoxe soit le gage d'une solution heureuse, mais la solution, si elle existe, est de l'autre côté du rideau, dans la consommation du temps et non pas dans le processus qui est donné à notre observation présente.

L'événement est dans la totalité, mais la totalité n'est que représentée dans l'événement, par des symboles généraux. Et c'est pourquoi on ne trouvera pas Dieu en imaginant une pseudo-totalité faite à coup de symboles et par juxtaposition d'événements. L'idée d'une totalité cosmique n'est pas une présence, mais une construction. Or la construction emporte avec elle notre substance vivante et ne nous donne pas une présence.

Pour qui avance vers Dieu, il y aura donc une nuit à traverser: l'abandon même de celui qui se présente comme incapable d'abandon.

156. *L'approche de Dieu produit une déréluction tragique.*

Si Dieu approche de nous, il semble nous apporter le malheur. La végétation de ce monde se fane aussitôt sous un soleil torride.

Ainsi s'achève le paradoxe: celui dont la définition est d'apporter la lumière, d'être la subsistance de la paix, vient d'abord obscurcir et blesser. La vie des saints est un effroi. On se demande s'ils oseraient être appelés; si c'était libre, personne ne le voudrait. Dieu est l'ennemi des tortionnaires, mais l'ombre du Dieu qui approche ressemble à celle des tortionnaires. C'est l'équivoque sinistre des anciens testaments, l'incertitude des figuratifs. Il faut mourir pour entrer dans la vie.

157. *L'union à Dieu n'empêche pas de sentir l'isolement des hommes; elle en donne même une conscience en quelque sorte infinie.*

Il n'y a peut-être pas d'isolement éternel pour qui aime vrai-

ment, mais il y a un esseulement temporel d'autant plus marqué que cet approfondissement de la conscience lui retire les illusions vitales. Le hasard de la réciprocité est une question de chance ou de malchance naturelle, mais l'agonie de l'esprit n'est pas due à une simple extériorité provisoire, à laquelle la générosité héroïque pourrait renoncer. La tristesse peut provenir de tout autre chose que l'égoïsme: elle a ses sources dans la bonté même. L'illusion n'est qu'un mirage de la nature, et s'y complaire quand on s'en est aperçu serait une faiblesse; pourtant toute déception du moi qui se plaint de n'être pas écouté n'est pas fatalement un effet de l'illusion et de l'égoïsme, mais une amère réalité, une constatation de la faillite ou de la perversion de l'ordre personnel.

La générosité véritable n'est pas indifférente au résultat: si elle ne souffrait pas de la veulerie des consciences qui rejettent son message, elle ne les aimerait pas. Or, cette veulerie est si universelle dans les consciences créées que nous ne pourrions nous en apercevoir complètement sans défaillir aussitôt. La douleur croîtrait plus vite que toutes les joies possibles. Seul un être divin semble capable de percevoir et de traverser l'infini de la souffrance morale. Pour un être fini, ou bien elle sera limitée, ou bien elle sera mortelle. L'hypersensibilité humaine a toujours été traitée comme une curiosité médicale ou littéraire. Elle n'est cependant pas fatalement la caractéristique d'une conscience morbide qui trouve mauvais tous les aliments qu'on lui offre; elle peut être aussi la rançon d'une conscience lucide qui perçoit mieux que d'autres l'amertume du monde.

158. *Enfin, elle conduit à la perception d'une faillite des valeurs et de Dieu.*

C'est le maximum de la souffrance et la seule lassitude de Faust qui soit absolument digne. Il y a une perte décourageante de germes partout où nous portons le regard, une immense et irrévocable dégradation d'énergie.

Les valeurs poussent comme des fleurs sur le terreau du monde. Mais leur harmonie diaprée n'est pas féconde; elles sont sèches, inopérantes et frêles. Sont-elles même harmonieuses? Ce qu'elles contiennent de généralité cachée les mène à des contradictions tragiques quand elles prétendent régler toute la conduite des personnes, qui s'entredéchirent d'ailleurs souvent par soumission à un idéal. C'est le service commun de la patrie qui entraîne les guerres. La valeur qui réunit les esprits allume soudain la rage des corps.

Et puis, Dieu est faible dans le monde; il est destiné à y être

spécialement bafoué. Le signe de tout ce qui est excellent, c'est le mépris ou l'ignorance de la masse. Et la preuve de la présence de Dieu est l'absence de héraut pour l'annoncer; elle doit passer inaperçue. C'est la signature de Dieu. La Divinité ne peut naître sur terre que dans l'indifférence ou le ricane-ment des puissances de ce monde. L'opinion publique et l'agitation des empires ignorent cette balayure.

C'est un problème immense et troublant qui s'ouvre devant notre regard. L'échec de l'imparfait est normal; mais pourquoi celui du parfait dans l'imparfait? Pourquoi l'esprit est-il un roi détrôné, un mendiant qui joue dangereusement avec la mort? Pourquoi tant de beauté et de bien sont-ils jetés dans l'aventure de l'histoire afin d'y être donnés aux bêtes et anéantis?

CHAPITRE QUATRIÈME

LA REBELLION DU MOI

Le chapitre précédent traitait surtout du moi souffrant et de la solitude dans la générosité; quand il s'agissait de la solitude sans générosité, c'était encore comme une souffrance que nous la décrivions: le moi se sentait inférieur à des responsabilités qu'il admettait. Il y a en revanche pour le moi une complaisance possible dans la limitation, un parti-pris égoïste, une volonté théorique de se frayer un chemin à part, loin de toute justice et de toute bonté. C'est cet aspect que nous allons finalement considérer. Il représente la forme la plus absolue de l'extériorité, puisqu'elle procède de la conscience personnelle elle-même et s'efforce directement de détruire sa destination.

G. Marcel observe très justement que nous avons une liberté de refus ou d'adhésion proportionnelle à la densité métaphysique de la réalité qui se propose à notre esprit: ainsi il est plus facile de nier Dieu que la matière. On peut ajouter que, pour la même raison, l'esprit est exposé à se retourner contre lui-même plus brutalement qu'il ne le ferait contre les choses. Cet égarement est aussi plus grave. Le mal moral le plus profond n'est pas le déchirement subi par la conscience, mais la perversité volontaire.

Nous pouvons distinguer les directions suivantes de la volonté rebelle: l'indifférence, la volonté de puissance et la haine.

159. *L'indifférence est une première déviation de l'ordre personnel. Elle répond à un idéal de descente vers la nature.*

Le premier abandon de la générosité est l'indifférence. Par elle, la plupart des penseurs grecs voulaient obtenir le bonheur. Cette attitude exige un renoncement au personnalisme. Il faut, pour la vivre, étouffer la sensibilité ou du moins la tourner uniquement vers des fins anonymes. Stoïque ou épicurien, ou même bouddhiste, l'indifférent ne peut faire acception de personnes sans se démentir. Il ne peut s'intéresser qu'aux idées et aux personnes dans la mesure où elles véhiculent des idées. N'est-ce pas encore trop dire? L'indifférence

absolue ne peut s'attacher qu'à elle-même; et, paradoxalement, elle rend la conscience nomade. L'impressionnisme intellectuel des sophistes en est peut-être l'expression la plus cohérente.

La forme moderne de l'indifférence ne va pas jusqu'à cette extrémité. Au lieu d'être un aimable caprice, c'est une attitude pleine de sérieux: elle consiste dans le culte exclusif de la science. Les bienfaits de cette conduite sont de purifier l'esprit, de le mettre en état de jeunesse et d'impartialité à la fois. Mais l'esprit entraîné sur une telle pente s'identifie à la nature sous prétexte de la comprendre. Il passe complètement à côté de l'aspect personnel de la réalité et il le traite par préterition. Il y a un attrait de toute philosophie de ce genre pour l'espace-temps et les mathématiques. La volonté d'indifférence est un effort de dépersonnalisation et de plongée.

L'ensemble de la nature ne forme pas un tout, mais une pluralité compensée et indéterminée: c'est cela même que l'indifférence mentale imite et prolonge. Son détachement du sujet s'exprime par la prétention de tout objectiver. Mais le sujet dément encore son effacement par son acte et ne peut que se mutiler sans se supprimer.

160. *La volonté de puissance ne peut se réaliser complètement ni en droit ni en fait, car elle ne peut éliminer le toi comme cause du moi.*

La volonté de puissance n'est jamais indifférente, mais personnaliste. Ses partisans prétendent même être les seuls personnalistes qui vaillent. Leur théorème de base est que l'instinct essentiel de la conscience n'est pas le respect pour autrui, mais l'amour de soi à l'exclusion d'autrui.

Le dévouement serait toujours en réalité un appel de jouissance ou de vanité, ou un désir de possession jalouse. Et quand le dévouement est réellement tourné vers autrui, il ne serait qu'une déformation regrettable de la vertu dans les âmes faibles. La volonté de puissance est égoïste; ou pour employer un mot plus exact, elle est orgueilleuse: son but et sa joie sont de vaincre des résistances, de soumettre et de dominer des consciences. Cette conception garde bien des traces naturalistes chez Nietzsche: pour s'en convaincre, il suffirait sans doute de lire dans le *Gai Savoir* les pages consacrées à la femme ou à la guerre. Elle est plus dépouillée de vitalisme dans la littérature luciférienne qui a produit des œuvres brillantes et même profondes avec Milton, Byron ou Dostoïevski. Les mystiques infernales vont au delà de la nature; elles essaient de se débarrasser de Dieu et de le mettre en tutelle, en dissociant le moi

idéal et le toi, afin que l'individualité se réalise par immanence absolue, sans aucune communion.

Il est insuffisant, pour critiquer cette entreprise, de soutenir que la volonté de puissance rend la société impossible. Pourquoi une cité tyrannique serait-elle moins viable et moins stable qu'une autre ? L'impérialisme a fait ses preuves dans l'histoire de l'humanité, qu'il s'agisse de Don Juan ou d'Alexandre le Grand. S'il est caduc, il ne l'est pas plus que les autres types d'organisation, quoi qu'en prétendent les belles âmes.

Mais est-il jamais réalisé ? Peut-on se débarrasser de toute réciprocité et de toute image transcendante ? Le moi ne se sépare jamais totalement de Dieu et c'est à cet égard que la volonté de puissance subit un pire échec métaphysique que l'indifférence. Celle-ci est possible en théorie; celle-là ne l'est pas. Milton ou Byron ont parfaitement décrit cette défaite inévitable du vouloir démonique; ils ont eu l'honnêteté de tenir un journal précis de leur voyage, qui fut un aller et retour. Le diable lui-même a besoin d'obéir à Dieu. Une collégialité et une perfection sont inhérentes à notre destin, et c'est la façon de l'entendre qui seule peut varier (1).

161. *Mais cette volonté peut se réaliser à demi; et elle crée alors un contre-univers de qualités hostiles à la personne.*

Il y a dans tout égarement du moi une nuance spéciale de jouissance qui est recherchée. Baudelaire l'appelait la joie de descendre. Il est difficile de préciser ce que recouvre cette métaphore. Est-ce la conscience de rester esprit en tendant vers la nature ? Mais cela ne suffit pas à entraîner une perversion morale: sinon il faudrait condamner sévèrement les satisfactions innocentes qui sont attachées aux fonctions familières de l'existence, par exemple celles d'un repas ou d'une promenade. Ces plaisirs modestes ne consistent-ils pas pour un

(1) A plus forte raison y a-t-il de la faiblesse métaphysique et une sorte de puérilité dans la Kabbale qui fait de Dieu l'égoïste suprême. Dieu, y est-il suggéré, aurait créé le monde par retrait, pour se délivrer du mal qui était en lui. Mais, en déversant sa souffrance sur nous, le créateur enfoncerait plus que jamais dans sa propre substance le mal moral. Or il n'y a pas moyen de séparer absolument l'idée de chute morale et celle de diminution de l'être, ni celle de diminution consciente et celle de souffrance. La réalisation du projet est donc impossible, de ce seul chef. En outre, un Dieu impuissant d'abord et pervers ensuite, ne garde rien de divin: il se situe à un rang très secondaire, il descend parmi les démons malfaisants et n'est plus du tout l'Absolu que désigne l'idée de divinité. Aussi ce cauchemar théologique doit-il aboutir logiquement soit à l'athéisme soit à la dualité manichéenne des principes, soit enfin à la simple théorie des anges rebelles. La notion dont on était parti se détruit violemment elle-même.

esprit à se sentir bien établi et abrité dans les limites du cosmos ? Pour qu'une délectation de ce genre soit mauvaise, il faut qu'elle diminue définitivement la communion des consciences ou qu'elle cherche à la détruire; il faut qu'elle nous ensorcelle au lieu de nous reposer. C'est ce qui se produit lorsque l'acte est défendu par une loi morale; ou bien encore, lorsque nous nous étions engagés à ne pas l'accomplir et que l'ascétisme avait passé sur les traces de la nature pour la réformer. Dans tous ces cas, l'infraction entraîne la joie du mal.

Tout amour de soi par soi qui cherche à exclure autrui ou à l'utiliser comme une chose, bref à en tirer un bien utile, comporte un élément général. Qu'elle soit la joie de descendre ou celle de s'élever seul, la joie du mal introduit par suite dans la conduite une contrariété conceptuelle et une image renversée de la joie bonne.

Aussi la réduction du plaisir malsain à un minimum de plaisir, à une absence provisoire ou à un moment particulier du plaisir sain, serait-elle erronée. La vérité est que c'est une fleur originale de l'univers, une contre-crédation de la sensibilité. Le mal moral est une nouveauté: il exploite pour ses fins une immense végétation naturelle qui accède à la réalité formelle dans nos actes. La conjonction des virtualités du mal dans la nature avec l'intention perverse dans l'esprit engendre un monde de qualités inédites, hostiles à l'intersubjectivité. Ce monde est positif, mais il a une limite, car le vouloir qui se fonde sur un moi exclusif introduit en lui-même la généralité.

162. *A l'opposé de l'indifférence et de la volonté de puissance, la haine vise le toi au cœur comme l'amour.*

La dernière forme de conversion au mal que cherche le moi, en antithèse directe avec l'amour, c'est la haine. C'est aussi la forme la plus intéressante. Elle ne s'adresse pas à la présence ou à l'absence de certaines qualités naturelles, comme dans l'émotion banale de la colère. Elle essaie de passer au delà des qualités et d'aller jusqu'au centre de la conscience. On peut détester le masque, on ne hait que la personnalité même.

John Dewey prétend le contraire. Voici son raisonnement. « Nous haïssons tout ce qui empêche la réalisation de notre amour. La haine est tout simplement le côté négatif de l'amour. Mais, puisque l'amour est nécessairement une émotion qui trouve sa satisfaction dans les personnes, la haine comme sentiment dirigé vers les personnes en elles-mêmes est une impossibilité psychologique. La personnalité est une caractéristique

universelle et nous ne pourrions haïr une personne en elle-même sans haïr notre propre moi » (1). Il est vrai que cette conséquence ne ferait pas reculer d'autres auteurs. « Pour qu'il y ait amour et haine, il n'est nullement nécessaire », estime Max Scheler, « que l'acte soit dirigé sur autrui; dès le principe, l'amour de soi fait pendant à l'amour d'autrui, la haine de soi à la haine d'autrui » (2). La conception de Scheler est bien plus profonde que celle de Dewey, qui confond la haine avec une forme particulière de colère vitale et n'a pas le sentiment de la rébellion contre la personne. Toutefois il semble difficile de *réussir* à se haïr soi-même ou à haïr l'aspect de Dieu que nous trouvons dans notre moi idéal: car ils constituent le minimum de communion à l'ordre personnel que le vouloir désordonné ne peut éliminer sans se détruire. La haine a donc pour domaine principal les consciences qui se présentent explicitement à elle comme autres qu'elle (3).

163. *Il y a bien des formes de haine: motivée ou gratuite, simple, insultante, sadique, sacrée, unilatérale et bilatérale, etc...*

1) La haine simple est à base d'antipathie et de colère. On se sent étranger et comme menacé. On a le désir de détruire. Mais on voudrait que cette destruction soit fictive ou retardée pour avoir le plaisir de mieux jouir d'elle; car on pourra ainsi faire sentir à autrui, d'une part, qu'il est vaincu et, d'autre part, qu'il est haï. Par ce dernier trait, la haine même simple, est déjà une émotion subtile.

2) Dans la haine insultante, on veut avoir l'adversaire face à soi. On voudrait sa présence perpétuelle et même peut-être son triomphe sur toutes choses sauf sur nous, de façon qu'il éprouve plus cruellement notre rébellion: être seul contre lui, sans lui. Dans ce cas, la haine se double d'une nuance d'orgueil délirant; elle a ses sources dans la volonté de puissance bien plus que dans l'antipathie. Elle entraîne même un culte du Très Haut: on veut que l'adversaire soit le plus grand possible.

3) Il y a la haine sadique. On veut encore l'éternité de l'être haï, mais que cette éternité soit souffrante. On désire en outre l'amour de celui qui souffre; la joie de haïr se doublera du fait qu'on se sait aimé par lui. Ce sera une volupté particulière si

(1) J. DEWEY, *Psychology*, 3rd édit., 1891, p. 341.

(2) M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928, p. 226.

(3) Sur la persistance de la réciprocité des consciences dans la haine, voir TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 3^e Aufl., Leipzig, 1926, pp. 192 et suiv.

la souffrance de la victime a pour origine son amour du bourreau. De toutes les douleurs infligées, c'est celle-là surtout qui plaira, car elle s'insinue jusqu'à l'essence de l'ordre intersubjectif.

4) La haine peut se croire motivée: elle s'exprime alors par des vengeances objectives telles que la peine du talion. Elle peut aussi être sacrée: elle se tourne vers un être aimé pour le sacrifier à une idée, à un appel religieux. C'est la haine des fanatiques, où il entre une part fréquente de renoncement et d'ascétisme, un besoin d'abaisser ce qu'on chérit le plus pour l'offrir à un principe révéral. Mais la haine la plus pure et la plus raffinée est gratuite. Elle se déploie sans but, et elle serait donc, à la limite, aussi absurde que la folie (1).

5) D'ordinaire la haine est unilatérale et elle est souvent, sous ses formes les moins perverses, au service d'un appétit égoïste. Elle naît de la rencontre d'une résistance ou d'une indocilité; aussi les passions les plus ardentes se transforment-elles en haine, par retournement et ambivalence sentimentale. Mais les espèces les plus subtiles de la haine sont bien au-dessus des révolutions qui caractérisent les esprits faibles, noyés dans la nature. La haine véritable n'est ni larmoyante ni sanglante. Elle est blanche comme neige; elle est froide et raffinée dans ses motifs et dans l'exécution de ses desseins. C'est une joie pure de la personnalité séparée, un goût de l'esprit.

Parfois la haine est bilatérale. C'est le phénomène des « chers ennemis ». On ne se quitte plus, pour pouvoir mieux se faire souffrir. Il peut y avoir une sorte d'entente à cet effet entre les deux adversaires. On trouve des exemples de cette haine en attelage dans l'estime secrète que se manifestent deux pays quand ils sont « ennemis héréditaires ».

164. *Le toi qu'on hait continue à unifier et à faire être celui qui hait.*

Cet ensemble de faits pose une foule de problèmes. D'abord un problème de communauté. Dans l'amour, on souffre de la souffrance d'autrui; dans la haine, on la savoure. Dans les deux cas, il y a conscience de soi en tant que soi et conscience de l'autre en tant qu'autre. Mais l'amour comporte en outre une conscience de soi en tant qu'autre et de l'autre en tant que soi: bref la conscience collégiale. C'est cette deuxième forme de communion qui n'existe plus dans la haine. Comme la volonté

(1) Les deux états d'âme les plus étranges de l'expérience humaine sont la haine et l'angoisse. On ne peut en faire la psychologie sans être précipité dans le mystère,

de puissance, elle cherche à briser l'identité du moi et du toi, à y installer des contrastes, et même à vouloir l'une des deux consciences sans l'autre.

Ce vouloir est inefficace: c'est encore l'autre qui m'unifie quand je le hais. Le principe de mon individuation reste à ce moment-là en autrui. Même dans la haine, on existe non pas en soi, mais en un toi. Dieu se donne au luciférien. Il accepte l'aventure d'être rejeté, mis à mort, parce qu'il ressuscite éternellement ses bourreaux. Il y a donc toujours une conscience collégiale, mais du côté de celui qui hait, il y a un effort pour inverser la réciprocité ou en suspendre la logique.

Aussi la haine contient-elle une certaine dose d'ignorance, souvent affectée. On ne veut pas voir ce qui nous unit à autrui. Deux conséquences s'ensuivent: d'abord la haine est souvent un réflexe de défense contre la proximité de l'amour, si l'on se sent désarmé par son invasion sourde; elle peut même être un désespoir de se sentir vaincu par la générosité d'autrui. Ensuite la haine s'atténuera d'ordinaire en s'attachant à des qualités de la personne plutôt qu'à la personne même. On portera son regard sur ce qui déplaît plutôt que sur le toi lui-même. Ce ne sera plus la haine absolue qui ne se nourrit que d'elle-même mais un sentiment moins paroxystique qui se donne des motifs et des symboles. On détestera des qualités afin de parvenir à ignorer et à oublier les personnalités.

165. La haine parfaite veut le maintien et la promotion infinis du toi pour pouvoir continuer à se rebeller et à le haïr. Elle veut, comme l'amour, l'éternité d'autrui.

La haine de grand style est cependant autre chose que l'antipathie ou la vengeance et il n'y a pas de doute qu'elle porte sur la personne même. La haine médiocre veut détruire; celle-ci au contraire veut garder. Elle veut l'éternité de son objet pour pouvoir s'opposer à lui. Aussi a-t-elle quelque chose de direct et de purement spirituel qui ne peut s'adresser qu'à Dieu et à des consciences éternelles. C'est une complaisance obstinée dans une révolte qu'on sait vaine. Elle a besoin d'autrui comme si elle l'aimait. Elle veut son éternité d'« autre » comme l'éternité de soi-même, pour pouvoir continuer à le haïr et à se développer. Donc elle ne veut ni ne peut plus rien détruire. Lucifer se coulera dans le monde de Dieu comme dans un vêtement fait à sa mesure, et dont aucun contour ne doit être modifié. Une haine n'est parfaite que si elle est parfaitement stérile. Le diable a besoin non seulement de l'existence de Dieu, mais de la victoire de Dieu, et c'est spontanée-

ment qu'en un sens, il doit travailler au royaume de Dieu. La haine la plus dense a besoin de s'adresser à quelqu'un qui soit la bonté infinie.

La haine atteint le toi, mais avec quelque chose de double et d'instable. Elle considère son objet comme une réalité à détruire, et, en même temps, elle en veut la permanence. Elle se heurte dans ces conditions à des impossibilités. Elle ne peut constituer une communauté ni non plus déterminer aucune disposition précise chez celui qui est haï; elle est sans efficacité essentielle en autrui. Quand elle est contagieuse, c'est en vertu des mécanismes généraux du sentiment; mais la haine supérieure est silencieuse et ne se propage pas. Elle ne peut rien créer, sauf la conservation de l'objet haï; elle ne modifie pas essentiellement le toi, bien qu'elle s'efforce d'en faire disparaître l'image.

Bref, elle se meut dans l'extériorité beaucoup plus que ne le fait l'amour malheureux. Celui-ci suppose un minimum de communauté: il a fallu une attache initiale pour qu'il soit possible (1). En outre, si l'ignorance ou la haine de l'aimé étaient levées, il n'y aurait plus de malheur mais une perception réciproque. Le juste persécuté a l'âme ouverte; le haineux ne l'a pas, ou ne l'a que pour ses propres horizons séparés.

166. La haine ne peut cependant échapper à un point d'ignorance centrale et à une absence de communion de la part de celui qui haït.

La haine a sa faiblesse. Il y a en elle une ignorance affectée. Elle ne veut pas suivre la perception spontanée d'autrui, partager ses souffrances ou ses joies. La bonté est une transmutation de soi-même; la haine s'y refuse et préfère à la communauté une participation spectaculaire. Son regard est oblique. Elle est en outre incapable de suivre jusqu'au bout son propre mouvement: car pour être pure, elle doit être gratuite; et si elle était purement gratuite, elle serait indiscernable de la folie, c'est-à-dire de la perte du moi. Rien au contraire ne peut arrêter intrinsèquement la logique continue de l'amour qui se développe.

Il est impossible de haïr sa propre totalité; on ne peut haïr que des actes particuliers ou des qualités de soi-même. Le moi contient un minimum de communion qu'on est obligé de res-

(1) Ceci est exact, il est vrai, en partie au moins, de la haine; mais elle ajoute à la perception initiale d'une harmonie une volonté de contraste et de séparation, tandis que l'amour malheureux garde intact le germe de l'accord primitif.

pecter; un moi isolé et orgueilleux ne peut arracher de lui-même sa caractéristique primitive. Il ne peut supprimer ou détester sa synthèse élémentaire. La haine comporte un élément initial d'amour dont la volonté se détourne. Elle n'est pas primitive, même pour notre conscience naturelle, dont la première émotion est la curiosité, qui est plus proche de l'attrait que de la répulsion. Dans la haine elle-même, nous regardons autrui comme si nous allions trouver en lui notre identité, mais afin de pouvoir ensuite nous soustraire à lui avec plus d'adresse (1).

167. *La conversion de la haine par la force de l'amour est théoriquement possible.*

Peut-être avons-nous tort de croire qu'un être humain pourrait toujours haïr, même si l'amour qu'il recevait était infiniment immense et intelligent. Si autrui m'aime plus que je ne le hais, je ne pourrai empêcher sa générosité de me rendre clairvoyant et de me transformer sur ce point. Finalement, pourrai-je le haïr ? Il ne pourra pas se substituer à moi et me faire répondre à son gré; mais il pourra m'obliger à l'approuver et communier à lui en cela. Une charité divine désarmerait peut-être éternellement la haine, car elle créerait de nouveau à chaque instant la continuité de l'image idéale dans le moi rebelle. Quelle que soit sa réponse ultérieure, le haineux peut être remis en état d'éternelle rédemption initiale, c'est-à-dire incliné sans cesse vers le bien qu'il repousse sans cesse. Dieu est celui qui émousse ainsi la puissance des haines et les fait passer de la malice à la faiblesse.

168. *La destinée spirituelle de la haine semble être de passer des personnes aux idées, et de la nature à l'esthétique.*

Y a-t-il place pour la haine dans une conscience vouée au

(1) Pour une connaissance lucide de la vérité, l'amour confiant en face de l'objet est-il préférable à la malveillance critique ou à l'indifférence ?

Dans l'ordre personnel, l'amour seul fait voir, ou plutôt voit. La passion rend aveugle et ne fait voir qu'à la suite d'une déception: celle-ci est d'ailleurs le principe de la connaissance critique ou froide, dont les mérites sont incontestables. La haine, enfin, n'est révélatrice qu'en se servant de l'amour. Sans doute l'amour tend-il à cacher les défauts et la haine à cacher les supériorités. Mais cela n'est vrai que d'un amour et d'une haine inférieurs.

Quant à l'indifférence, elle a un rôle méthodologique dans la connaissance des choses et non dans la perception des consciences. Encore faudrait-il préciser les interprétations possibles du mot.

bien ? La réponse traditionnelle du moraliste est qu'il faut haïr le mal et aimer le transgresseur. On peut remarquer que la haine comporte une volonté de garder les personnes et de détruire les qualités, et même de garder les personnes pour détruire les qualités qui émanent de la personne. La conversion de la haine supérieure à l'amour est donc purement formelle et n'exige qu'un renversement d'intention. On pourrait concevoir un amour qui détruise les qualités mauvaises parce qu'il veut conserver les personnes. Une attitude de ce genre semble être la destination divine de la haine dans un monde racheté. Nous ne pouvons renoncer à tout ce qui constitue la saveur positive du mal sans édulcorer nos êtres, et c'est en tournant la haine contre le mal qu'on retire à la vertu ses fadeurs.

L'idée de *lutter contre* et celle de *s'appuyer sur* sont caractéristiques de la nature. Elles suggèrent une double série d'actes qui peuvent servir l'harmonie après avoir servi le désordre. La rencontre idéale du moi généreux et du moi égaré serait alors possible dans une participation objective, même si la communion subjective leur était partiellement impossible. La conscience généreuse inflige aux autres consciences le choc de la valeur. Peut-être vaudrait-il mieux, il est vrai, parler en ce cas d'une colère destructrice des idées, plutôt que d'une haine des idées, car ce dernier mot a une orientation personneliste.

169. *Tout amour des personnalités est bon. C'est par lui que se définit le bien.*

Avec la haine s'achève la liste des perversions possibles du vouloir. Car il n'y a pas de perversion qui vienne de la communion même des consciences.

Nous n'avons jamais complé l'amour au nombre des formes possibles du mal. Tout amour est bon dès qu'il atteint un toi et ne se contente pas d'amorces qualitatives. Il n'y a pas de réciprocité mauvaise, mais seulement des faiblesses et des dégradations, quand par lassitude on descend vers la nature. Il serait impossible de définir le bien dans une philosophie personneliste si l'on se refusait à cette affirmation. Il ne resterait que la ressource de confondre le souverain bien avec une qualité générale, comme dans les morales classiques; mais ce serait renoncer au principe personnel, même si la notion choisie était le concept du moi. Car le moi séparé de toute communion est une notion négative et d'ailleurs impossible à réaliser complètement,

170. *Cependant la volonté perverse peut essayer de se glisser jusque dans l'ordre collégial, par imitation ou par contre-
façon.*

La perversion est une volonté infructueuse du mal pour le mal. Elle ne peut avoir la densité de la volonté bonne. Tout en accordant plus largement qu'on ne le fait d'ordinaire la possibilité d'élire volontairement une fin ultime qui soit mauvaise, il faut reconnaître que l'action déviée n'arrive jamais à égaler son vœu.

Parfois, le pervers n'est qu'un faible ou un cynique, qui tombe rapidement sous le coup de la répression sociale. Toute différente et infiniment plus redoutable « est l'attitude du sujet qui extérieurement rend hommage à la loi morale, mais qui, par-dessous, la transgresse de la pire façon ou même la détourne à son profit. Cette attitude est d'autant plus dangereuse qu'en général le sujet est pris lui-même à son propre piège et exerce d'une façon semi-consciente les pires malfaisances en se plaçant dans une position si avantageuse qu'aux yeux des autres et de lui-même il passe pour une victime innocente. Ce mécanisme hypocrite s'exerce surtout, chez certains sujets, afin de masquer et de transférer sur d'autres leurs propres fautes. C'est le mécanisme du *bouc émissaire* » (1). Incapable de supprimer son malaise, le sujet entasse accusations sur accusations. Dans les cas de ce genre, l'orgueil ou la vanité l'empêchent de reconnaître ses tares et le soin avec lequel il se fait contre autrui le champion de la règle est un trait caractéristique de sa conduite.

Plus directe et plus résolue est la révolte qui désire garder l'émotion trouble et en tirer une joie. C'est elle qui se tourne vers le principe spirituel lui-même et qui le prend pour adversaire. Or elle s'achève en pur formalisme, comme le montrent les analyses précédentes sur la haine. Dans la magie noire, par exemple, une fois la part faite au déséquilibre mental et au snobisme littéraire, que reste-t-il d'essentiel ? Sans doute ceci : une volonté religieuse de renverser les intentions, accompagnée d'un culte étrange et scrupuleux du rite. On respecte tout en bouleversant tout. Mais cette antithèse minutieuse est du même coup la perfection du vice et celle de l'hommage qu'il rend à la vertu, car le vice ne peut s'accomplir qu'en se condamnant. Le pervers veut confisquer les cadres de l'univers moral ; il peut même en apparence se trouver des congénères pour cette entreprise et s'entendre avec eux pour mal faire. Mais la satis-

(1) H. BARUK, Les détournements de la loi morale, dans *Monde et Médecine*, 6 avril 1939,

faction qu'il retire de cette société le sépare de ses associés et le rejette dans l'isolement. Quant à la révolte, il sait bien qu'elle doit être formelle. Par un double paradoxe, il ne peut donc se débarrasser ni de Dieu ni d'autrui, et c'est en voulant s'en passer qu'il s'en aperçoit. Tout ce qui est mauvais est ainsi suspendu à un premier vouloir qui était bon et qui reste dominateur. Par conséquent, une société spirituelle n'est jamais mauvaise en son principe; elle ne le devient que par une complicité secondaire et dans une phase dérivée ou partielle de la rencontre. Elle doit se rétracter dans le moi pour retarder la destruction de son plan, et toute joie malsaine qui semble collective se produit dans un rétrécissement de la communauté ou dans la fermeture de son cercle.

171. Les faits énumérés dans la II^e partie constituent la base d'une philosophie qui ne peut renverser complètement le personnalisme mais qui se dresse cependant comme une antithèse redoutable pour lui. La dualité ne peut être éliminée expérimentalement de la philosophie.

Ainsi s'achève le tableau d'une philosophie opposée souvent à celle que nous avons dégagée dans la première partie de ce travail. Nous avons alors considéré l'être de la personne selon une perspective qui semblait se suffire à elle-même et qui comportait un Dieu, un ensemble de consciences créées et une nature docile.

Nous constatons maintenant que le système de lecture de l'expérience peut être conçu autrement pour une large part. De nouveau, nous avons admis une nature, une cité de personnes, et enfin un Dieu: mais le rapport de ces réalités est brouillé par la vision du mal et cette nouvelle description universelle est incompatible avec la première.

Comment les concilier? De ci, de là, quelques procédures possibles ou probables ont été suggérées. Mais aucune pacification ne peut d'ores et déjà être obtenue par un procédé dialectique. Il ne s'agit pas d'escamoter le moi ou la nature. L'antinomie n'est pas entre deux pièces de l'univers, mais plutôt entre deux façons de construire ces pièces. Il y a deux cités adverses. Toutes deux sont de fidèles traductions de notre expérience. La cité mauvaise n'a pas l'ampleur de l'autre, mais elle en ébranle profondément les assises.

A la vue de ce mal, l'esprit ne peut se défendre d'une certaine terreur, surtout quand il songe à l'agonie durable qui accompagne la volonté de développer la personne en ce monde. Chaque fois que l'homme accentue sa conscience de lui-même

ou d'autrui, il injecte un poison dans son existence. Il n'y a de bonheur que pour une conscience personnelle et cependant la conscience personnelle semble ne pouvoir s'accomplir qu'en s'enfonçant dans un enfer.

C'est ce heurt de deux séries d'expériences qui rend incertaine la nature de la destinée. Il faut donc considérer les possibilités d'une harmonie finale, sans pouvoir décider par avance jusqu'où elle s'étend.

TROISIÈME PARTIE

POSSIBILITÉS D'HARMONIE

TROISIÈME PARTIE

POSSIBILITÉS D'HARMONIE

172. *L'antithèse où nous laissent les parties précédentes ne peut être supprimée par une mise en médiation de la nature comme dans l'optimisme de la dialectique postkantienne. Car l'extériorité sensible n'est pas tout le mal et il y a, d'autre part, dans cette extériorité, quelque chose que ne peut résorber l'esprit humain laissé à ses propres tâtonnements, sans valeurs et sans Dieu.*

Le problème de cette partie est donc de concilier ou du moins de rendre compatibles deux conceptions du monde qui se heurtent.

Afin de sortir d'embarras, on pourrait songer à suivre Hegel. Pour lui, la connaissance et les attachements empiriques sont abstraits; l'affirmation qu'ils contiennent ne serait vraie que si on leur ajoutait un contexte total. Il faudrait relier la particularité isolée à la réalité complète, qui est seule concrète. Or la plupart des consciences demeurent captives du morcelage de la perception et de l'instinct. Les gens simples, par exemple, vivent souvent avec béatitude dans les détails: ils observent les contours d'un habit et en comptent les boutons sans se poser le moindre problème qui ait une portée universelle. Ils se satisfont de la bariolure des qualités limitées. Pour être personnel, il faudrait dépasser cette pauvreté d'horizon et traverser le monde spectaculaire. Il faudrait se donner un ordre de manifestation qui accomplisse le vouloir intérieur. En ce sens, Hegel peut soutenir, au grand mécontentement de Kierkegaard, que l'intérieur est l'extérieur. Il vaudrait mieux dire que la médiation de la nature est un moyen de réaliser la perspective universelle de chaque être personnel et qu'à cet égard la médiation est destinée à disparaître. La nature est nécessaire à l'avènement du moi et du nous et à l'expression de leurs qualités; mais dans la conscience collégiale, l'expressionnisme de la nature se résorbe. Au terme de la destinée, il n'y a plus de *divina commedia*. L'aspect théâtral n'est qu'une étape contemporaine de l'incarcération des consciences.

Nous appelons *nature* le monde public en tant qu'il s'offre au pétrissage du moi. Mais le moi a ses racines dans une na-

ture intérieure qui est faite de qualités non-spatiales. La nature n'est donc pas toujours hors de nous. Intériorité et extériorité s'y entremêlent dès le point de départ; comme à la course, l'une dépasse l'autre et même se sert de l'autre. Dans le développement de la conscience humaine, le secret finalement prédomine et triomphe, après avoir traversé l'apparence publique. L'esprit fait en nous retour à lui-même, et est enfin chez lui.

Ces vues, proches de la phénoménologie hégélienne, éclairent en partie la destination de l'homme et le rôle des choses extérieures dans cette destinée. Mais l'hégélianisme pèche par optimisme: la nature y est trop finalisée; malgré quelques tiraillements, elle se met tout entière au service de l'esprit. Or l'expérience impartialement consultée ne permet pas d'en affirmer tant. Admettons que la seule finalité concevable dans la nature soit la promotion spirituelle. Il reste à savoir quelle dose de finalité contient en fait la nature. Peut-être n'y en a-t-il guère. La nature correspond à la pensée confuse, c'est-à-dire à tout ce qu'on veut.

En outre, la doctrine hégélienne localise l'hostilité dans l'extériorité sensible. Or le moi souffrant et le moi qui se révolte s'enfoncent dans des voies qui transcendent l'extériorité sensible et qui sont au delà de la nature. Le vrai drame de la destinée n'est donc pas là où Hegel a placé son principal centre de gravité. Il est trop commode de mettre le mal au dehors et d'oublier qu'il est aussi, qu'il est surtout, dans certaines directions spirituelles de la conscience même.

173. *Il faut résoudre ce qu'on peut résoudre et ajouter aux deux seules attitudes intellectuelles (le doute et la certitude), qui sont acceptées depuis Descartes, un troisième état, la probabilité. La zone du pressentiment a été injustement négligée.*

La dialectique mérite la méfiance. Les crises s'y résolvent toujours comme dans les contes bleus ou les romans roses. L'existence est trop sérieuse pour être traitée ainsi *ad usum delphinorum*. Il serait plus sage et plus honnête de faire une place au probable ou au possible, sans prétendre les confondre avec le certain. Cette attitude très éloignée de la suffisance *a priori* n'a pas déplu aux plus grands penseurs: Platon avait ses mythes, Kant ses postulats, Schelling ses rêveries géniales. Sous l'influence de Descartes, la philosophie française n'a reconnu que deux états légitimes de l'esprit dans sa quête du vrai: la certitude et le doute. Il resterait pourtant la probabilité, avec ses multiples nuances, dont l'évêque Butler disait à bon droit qu'elle est le guide de la vie. Le sophisme serait certes de tenir

pour certain ce qui n'est que probable. Mais faut-il lui refuser tout intérêt spéculatif et le révoquer en doute ? Le domaine du plausible doit être réhabilité. C'est en lui que se fait la croissance de la pensée encore susceptible d'un destin neuf, et pourtant déjà orientée vers sa forme définitive. En aucun cas il ne convient de le traiter avec mépris, ni, inversement, de le recevoir avec une crédulité naïve. Jacobi appelait *Vorahnung* cette sorte de connaissance voilée, anticipée, qu'on a d'une présence encore mal perçue (1). Une part de ce qui suit sera telle: on voudrait s'y placer aussi loin de la gnose burlesque et intempérante qui prend ses rêves pour des substances que de la philosophie étriquée et agnostique qui a gâté trop souvent la pensée française et lui a retiré tout élan métaphysique.

(1) « Nur soviel ist gutes am Menschen nur insoweit ist er sich und anderen etwas wert, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen — nur mittelbar, das ist sinnlich — erkennenden Wesens, dass ihm Wahrheit, dass ihm eigentliches Dasein und Leben, so wenig ganz aufgedeckt als ganz verborgen sein kann ». L. MARTINIUS, *Die Schriften F. H. Jacobis in Auswahl*, Berlin, 1926, pp. 56-57. Il relie d'autre part ce primat de la croyance au principe aristotélicien de la priorité de la connaissance du tout par rapport à celle des parties, et enfin à la liberté de l'homme qui doit construire son existence pour la vivre, c'est-à-dire s'en former d'abord une sorte de synthèse globale. *Ibid.*, pp. 70-71.

CHAPITRE PREMIER

LA CONTEMPLATION DES VALEURS

174. *La possibilité de résoudre par les valeurs la dualité de l'expérience philosophique ne doit pas être rejetée a priori.*

Les valeurs ne sont pas l'absolu suprême. Mais il ne s'en suit pas qu'elles soient incapables de réconcilier les aspects antinomiques de la philosophie. Leur fonction, quoique subalterne, assure une liaison entre les éléments personnels et les éléments impersonnels de la réalité. C'est précisément le rôle que la plupart des auteurs leur réservent. Elles ne seraient incapables de le remplir que si la rupture de l'expérience était plus profonde que leur unité à elle: chose qui n'est pas évidente *a priori* et qui exige un examen.

D'un autre côté, nous avons déjà acquis la certitude qu'elles ne sont pas d'origine naturelle. Et ceci crée un préjugé favorable à leur médiation. La nature ne peut produire l'universalité; les valeurs sont à cet égard une surnature. Si elles s'attachent à un témoin ou à un endroit particuliers, leur fixation dans un être fini n'est qu'apparente. L'objet est un milieu à travers lequel nous accédons à elles et dans lequel nous préférons les contempler. Mais une préférence même stable ne crée pas une excellence; c'est l'excellence qui rend possible la préférence.

Pour examiner la puissance de conciliation et d'apaisement des valeurs, il faut d'abord en connaître la nature et l'organisation. C'est au cours de cette apparente et inévitable digression que la question se résoudra peu à peu.

Il ne s'agira évidemment que des valeurs appelées ultimes par les anglo-saxons: celles qui non seulement ne sont pas des moyens pour une fin, mais qui présentent le plus d'indépendance objective. On en comptait jadis trois: le beau, le vrai, le bien. Cette liste des Anciens, reprise par V. Cousin, peut paraître incomplète et arbitraire. Nous verrons pourtant qu'il n'y en a pas d'autres en effet; les autres ne sont que des aspects de celles-là. Bien plus, toutes les valeurs ultimes se ramènent, d'une certaine manière, à une seule d'entre elles, qui est le beau.

Section I. — LA STRUCTURE DES VALEURS.

175. *Le beau est le monde des essences idéales vu par le moi.*

Il est impossible de définir le beau. Il est la révélation du voisinage de notre essence avec Dieu et avec les essences créées autres que la nôtre.

Nous avons vu que le moi avait une essence idéale, identique à un aspect du toi et, en particulier, au toi divin d'où il tire son existence. Il faut ajouter :

1) Qu'il n'a pas fatalement conscience de l'identité du moi idéal et du toi, et que, s'il n'en a pas conscience, il perçoit sa réalité idéale sous forme de valeurs.

2) Qu'il y a aussi une essence idéale de la nature et de chaque être de la nature, mais donnée dans le moi, comme un panorama de ce moi. Ainsi en n'importe quelle expérience il peut y avoir une façon de regarder qui est esthétique, philosophique, ou morale, etc... La présence du moi se donne aux choses parce que cette essence porte l'achèvement de leur être et constitue un message divin pour elles. Le moi qui regarde les choses est spontanément platonicien.

L'idéal est la forme supérieure du réel, ou la présence des réalités à l'absolu suprême, mais dans la perspective d'un moi. Car il y a dans la perception des valeurs une solitude rémanente et une inaptitude au moins résiduelle à la communion totale. Une sorte de pellicule sépare le divin et Dieu, la valeur et l'absolu suprême; cet écran est l'isolement même de la conscience. On peut douter qu'une dyade perçoive le beau en tant qu'elle est une conscience collégiale; si elle le fait, ce sera dans la mesure où le nous est clos sur lui-même et où il ignore les autres dyades; bref, où il est un reflet du lien personnel plutôt que ce lien même.

176. *Le beau ne se distingue pas du sublime, mais du joli et du gracieux.*

La distinction accréditée par Kant entre le beau et le sublime est fautive: toute beauté est sublime, c'est-à-dire infiniment supérieure à nos facultés et indéfinissable pour elles. Il faut abandonner Kant et en revenir à Platon. Mais la perfection du sublime n'est pas finie comme le professe l'antiquité. Entre la beauté et notre opération, il y a un infini: elle dépasse toutes nos capacités de création.

Les définitions intellectualistes du beau s'appliquent en réalité au joli ou au gracieux. Et ces notions diffèrent en nature du beau lui-même. Le beau et le gracieux sont sur le plan esthétique deux catégories analogues à celle de la morale ouverte et de la morale close dans les *Deux Sources* de Bergson.

Beaucoup de personnes croient vivre de beauté qui n'ont jamais été sensibles qu'à la grâce, à l'harmonie des proportions, aux symétries bien confortables exprimant une satisfaction de l'esprit dans un monde qu'il domine. Le joli est une complaisance en soi-même et en la vassalité de la nature, une préférence sans révélation ni progrès, une bonne adaptation technique du fond et de la forme; l'artiste qui s'y livre court le danger de s'enliser dans le culte de la technique, de n'être plus sensible au mouvement direct de la chose belle, mais à son adaptation, à l'état de ses rouages. Il est plus exposé qu'un simple contemplateur à profaner l'inspiration, car il la remplace par le métier.

177. — *La beauté de la nature s'explique par une Vorfühlung plutôt que par une Einfühlung.*

La beauté de la nature est une révélation de nous-même qui nous vient des choses ou une révélation des choses qui nous vient de nous-même. Celles-ci reflètent et ébauchent le message divin comme à travers un voile tendu entre Dieu et nous. Le beau naturel dans cette conception n'est pas semblable à ce qu'en dit la théorie de l'*Einfühlung*; il faudrait plutôt en appeler à une sorte de *Vorfühlung*. Le moi personnel est préparé dans la beauté naturelle; c'est un appel des choses vers la beauté personnelle; il faut changer la polarité de l'*Einfühlung*: non pas une projection symbolique de soi dans la nature, mais une orientation psychique qui anime déjà la nature et la mène vers nous. Le spectacle des choses est pour la personnalité une préparation de l'esprit. On découvre la nature, on l'invente aussi en la jugeant belle; on la transmue en la connaissant, on l'élève à la participation de l'esprit. Ici l'idéalisme a raison.

Mais cet idéalisme s'accorde fort bien avec la conviction que la nature diffère de nous et qu'elle est pour nous une compagne d'existence dont l'amitié enrichit notre psychisme de révélations inattendues. Considérée du point de vue esthétique elle cesse d'être un non-moi et devient presque un autre moi, qui brise nos étroitesse subjectives et nous montre des aspects de nous-mêmes que nous ne connaissions pas. Elle reste un non-moi dans la mesure où elle est un non-toi, et où

nous hésitons à découvrir que Dieu même et l'œuvre de Dieu sont l'aspect ultime de notre moi idéal,

178. Le beau exprime l'état divin primitif de l'essence: il contient donc toujours quelque chose de sacré, mais il nous laisse finalement dans une certaine solitude face à Dieu.

Il arrive parfois qu'en aimant la beauté de quelqu'un nous contemplions sa personnalité même. C'est que nous nous attachons alors à la beauté de ses qualités expressives. Mais le plus souvent c'est la beauté des qualités naturelles à laquelle nous sommes sensibles, et nous sommes tout à fait indifférents à la personnalité du porteur. Nous regardons les êtres dans notre perspective plus que dans la leur: c'est un état divin de nous-même que nous recherchons; nous recevons notre être idéal sans savoir encore de quelles mains il descend vers nous.

Entre le caractère sacré de l'objet mystique et celui de l'objet esthétique où est exactement la différence? Bremond a répondu: le mystique se perd en Dieu, tandis que le poète quitte le Sinaï pour revenir parmi les hommes. Il a besoin de galerie. C'est la vanité qui l'empêche de finir par la prière. Le don esthétique est une grâce mystique qui avorte.

Cette conception n'est pas juste. D'abord, comme le remarquait déjà Stuart Mill, le poète est dans une inconscience profonde d'être écouté, et cette inattention à l'auditeur est caractéristique de son expérience. L'art n'est pas fatalement vaniteux, puisqu'il n'est jamais essentiellement social. Ensuite, Bremond, pour expliquer la différence de l'art et de la prière, suppose que leur objet est commun, ce qui est précisément le problème à discuter. Le beau n'est pas identique à la présence de Dieu même.

Je n'accepterais pas non plus l'idée que l'artiste se détourne de Dieu parce qu'il examine Dieu dans sa création, tandis que le mystique regarderait Dieu hors de sa création. Ce n'est pas parce que la perception esthétique a son point d'attache dans le moi ou dans la nature vue par le moi qu'elle nous livre moins bien la présence de Dieu; car celle-ci est toujours donnée à une créature dans une créature et il n'y a rien d'essentiellement profane pour nous dans ce mode de connaissance.

La différence vient d'ailleurs. Le beau est la divinité entourée d'un voile; c'est le moi idéal que nous n'avons pas su identifier explicitement au toi divin et reconnaître en lui comme une de ses volontés. C'est en un mot une solitude divine plutôt qu'un dialogue. Toute présence a deux faces, et dans le beau nous n'en avons qu'une: nous rencontrons Dieu sans discer-

ner tout ce qu'il veut de nous. Ce n'est pas parce que nous sommes un élément de la synthèse interpersonnelle qui relie notre âme à Dieu que l'imperfection se glisse; c'est parce que nous regardons Dieu à partir de nous sans nous regarder ensuite du point de vue de Dieu. La perception de Dieu est incomplète dans l'émotion esthétique; c'est une version unilatérale et pénultime: toute perception des valeurs est ainsi. Elle est consciente de Dieu, mais elle n'est pas la conscience de Dieu vivant en nous. Nous n'y saisissons pas la précision personnelle de Dieu parce que nous n'avons pas découvert notre précision personnelle en Lui. C'est en outre la raison pour laquelle le beau nous laisse solitaires face à Dieu. Même si les consciences créées s'unissent dans une émotion d'art, leur communion avec Dieu n'est pas totale. Elles restent à l'entrée du paradis.

179. Les contrefaçons du beau ont une signification métaphysique.

Selon que la personnalité de Dieu est exclue ou non de l'objet esthétique, la nature de l'émotion est substantiellement différente. Il y a des esthétiques divines, mais il y en a aussi qui sont infernales. Certaines trouvailles de l'art ne sont possibles que dans les zones sinistres de notre sensibilité: c'est le cas pour l'art nègre, souvent proportionnel à la force spontanée d'une foi barbare. C'est aussi ce que prouverait l'exemple de Gérard de Nerval et de Baudelaire ou des surréalistes. Parfois le beau est dans ces œuvres un pur reflet du soleil dans la boue ou dans le sang: l'émotion est celle d'un retour à la santé; elle n'est donc possible que pour un malade.

D'autres fois, en revanche, elle semble intimement mêlée à une présence maudite, à un frisson étrange et pervers. L'humanisme bien pensant feint d'ignorer le problème; comment soutenir pourtant que toute beauté soit saine ou atteinte par des voies saines?

Dans l'intervalle qui sépare le divin de Dieu même, il peut se glisser une rébellion et la conscience se fait alors une idole de la beauté même. Si la valeur est Dieu voilé, elle peut être aussi le diable voilé. C'est ce qui fait dire à Dostoïewski que l'art est l'arène où Dieu et le mal se disputent le cœur de l'homme. Toute inspiration n'est pas divine, et l'esprit peut se dévoyer à une enivrante hauteur. Mais la densité du beau divin est toujours supérieure à celle du beau diabolique. La beauté des œuvres perverses est moyenne et elle se superpose d'ordinaire à une première vision qui était saine. Le génie incontes-

table a d'ailleurs toujours été exempt de ces charmes équivoques. Aussi sommes-nous en droit de ne pas appeler belle au sens strict une valeur retournée qui est la contrefaçon du beau.

180. *Le vrai n'est qu'un aspect du beau: celui qui concerne les relations impersonnelles.*

Il s'agit sans doute d'encercler la réalité personnelle dans la recherche du vrai: toutes les sciences morales essaient de cerner et de décrire l'originalité humaine. Et la philosophie prend plus directement pour but de dominer la science, de réunir dans une idée d'ensemble la personne et la nature. C'est cependant sous un vêtement objectif, judiciaire et non intuitif, que se présente le vrai. Il est à la troisième personne.

On se rappelle les pages d'H. Poincaré sur la joie esthétique que lui apportait la vérité mathématique. Cette joie ou plutôt cette vérité n'est qu'un aspect de la perception du beau; car le beau n'est pas, comme on le croit communément, la complaisance rêveuse. C'est l'affirmation absolue d'un réel, et de la plus haute forme du réel; cette affirmation ne se soucie pas des formes inférieures de l'existence, mais de leur archétype seulement. Et c'est pourquoi les formes inférieures du réel ne semblent pas esthétiques; elles sont objet de vérité neutre. Mais en réalité, il y a aussi un archétype de l'affirmation inférieure, une beauté ou perfection de l'imparfait, une valeur de la non valeur (1). Et c'est précisément la forme de beauté que représente le vrai.

Quels sont maintenant les rapports du beau et du vrai? Le vrai est toujours universel, mais toujours conditionnel. Le jugement est une lumière divine, mais qui est dirigée vers la troisième personne, c'est-à-dire vers un système de relations intelligibles. Le vrai est une forme de connaissance plus étroite que l'art, mais sur laquelle il est plus facile de se mettre d'accord, car elle concerne l'impersonnel, et tout le monde a la même attitude personnelle à l'égard de l'impersonnel. C'est ce qui donne au vrai son importance et sa primauté apparente. Mais, en un sens, le vrai n'est qu'un aspect du beau. Toute science théorique finit en art. Et s'il n'y avait pas l'utilisation du vrai pour des fins prosaïques, tout métier serait un art.

(1) C'est-à-dire, au fond, de l'état d'âme qui ne perçoit pas la valeur; donc une valeur de la non-évaluation, car nous verrons plus bas que les valeurs n'ont pas d'oppositions logiques proprement dites, et que les évaluations seules en ont.

La science est une esthétique des relations aboutissant en fait à des techniques, c'est-à-dire à un jeu sur les qualités, à un tableau de commutations. Quand les qualités de la nature ne sont plus considérées dans leurs relations mutuelles mais dans leur relation aux personnes, elles cessent d'être une extériorité et elles deviennent matière à philosophie. La science théorique, qui fait abstraction des manœuvres de commutation physique, est donc une partie de la philosophie. Celle-ci lui ajoute une autre contemplation encore : celle des relations personnelles. Et elle est enfin, à son tour, un aspect de l'esthétique. Car elle est une façon de regarder le réel de telle sorte qu'on y approche à la fois de l'individualité et de Dieu.

181. *Au sens large, il y a conversion du vrai et du beau.*

Le vieil axiome scolastique relatif aux transcendants laisse entendre. Mais on ne peut y consentir qu'à la condition de définir le vrai comme l'*affirmandum* en général, et non pas seulement comme la conclusion du raisonnement (1). D'autre part, il est certainement choquant de lire, par exemple, dans Chateaubriand, que le christianisme est vrai parce qu'il est beau. Cette façon de procéder est sophistique.

1°) Elle mêle des plans distincts de beauté-vérité : le plan historique et le plan des convenances psychologiques. Le domaine historique est factuel et on lui réserve les querelles de vérité. Or l'histoire et sa vérité sont beauté. Mais la vérité-beauté des événements est un aspect différent de la vérité-beauté des aspirations. Le sophisme consiste à confondre systématiquement les deux. Il ne consiste pas à croire en une conversion du vrai et du beau.

2°) Une seconde faute est de définir le beau par l'art, surtout si l'on croit que l'art est fantaisiste. La fantaisie est une forme mineure de l'art, une sous-espèce de la symbolique, placée avec sagesse par Hegel en bas de liste. On oublie que le beau est affirmation de réalité. S'il n'est pas réalité, le témoignage de tous les amateurs de la beauté s'effondre : il n'y en a, en effet, aucun qui ne soit réaliste, contrairement à l'enseignement de beaucoup de professeurs d'esthétique.

3°) Enfin, on confond *vrai* et *scientifique*. Le vrai est beau et réciproquement. Mais la science technique et l'art ne sont pas la même chose.

(1) Les vérités du raisonnement et même du jugement sont toujours hypothétiques, auraient-elles une forme catégorique. Voir Lotze, Bosanquet.

182. *Le beau semble une voie d'accès au divin plus facile que le vrai, et, en un sens, trop facile. C'est qu'on le confond avec le joli. En outre l'insertion du vrai (relations impersonnelles) dans le développement de la personnalité est plus laborieuse que celle de la connaissance interpersonnelle.*

Quand on oppose le beau au vrai, on lui réserve souvent la saisie de l'essence personnelle ou d'une orientation des êtres naturels vers l'essence personnelle. Or la connaissance de la personne est aisée, du moins à ses débuts. Possédant le germe de l'essentiel, nous nous reposons et nous tâchons d'oublier que le développement de nous-même exige la traversée de l'impersonnel. La saisie du beau semble quelque chose d'instantané; l'acquisition scientifique ou philosophique du vrai exige au contraire des années. Aussi le don esthétique semble-t-il plus largement répandu.

Le beau est d'accès plus facile que le vrai, j'allais dire d'accès beaucoup trop facile... C'est la voie la plus simple vers l'absolu. « Quand le reste des communications m'est coupé, la musique reste », écrivait Ch. du Bos, à un moment de fatigue physique. L'émotion coule comme une source et n'entraîne pas l'effort d'une recherche mathématique. D'autre part, le beau esthétique survit à la satiété intellectuelle. L'art est le dernier sac de lest qu'on jette avant le désespoir et le détachement complet de la vie.

C'est que nous avons peut-être tendance à confondre beauté et sentimentalité facile; ce que nous appelons beau, n'est que joli ou agréable. En outre, la beauté du vrai concerne une contemplation plus laborieuse que celle de l'individuel, car l'homme ne découvre pas sans peine la signification intrinsèque de l'impersonnel; il n'insère pas sans effort dans son propre développement la phase objective qui lui assure la domination des choses. Dans la science ou la philosophie l'idée impersonnelle est la clé de voûte de la synthèse mentale; dans le sentiment esthétique c'est l'émotion qui est la forme unifiante de tout nous-même. Et dans la synthèse des deux synthèses, l'émotion incorpore l'idée même.

La perception du beau commence vite, mais elle mène plus loin qu'on ne le soupçonne d'abord et elle ne se termine jamais. Le musicien peut commencer sans philosophie, mais seule une âme de philosophe, une âme plénière, débordante d'humanité, pourrait achever la musique. Le beau finalement veut l'intelligence du beau; c'est pourquoi le génie équilibré est supérieur à l'autre et plus complet que lui. Il y a poésie pure ou musique pure même quand il n'y a pas de sens; mais

si le sens y est, cela ne gâte rien (1). Le beau est à la fois une introduction à la réalité totale et un resplendissement de cette réalité dans la perception prosaïque, qui en contient encore les vestiges et le symbole.

183. *Le bien est la beauté de la conduite, c'est-à-dire de la liberté dérivée et de la perspective universelle conforme à l'idéal de la liberté dérivée.*

Le bien est la beauté de l'initiative pure dans l'attachement à l'essence idéale. Nous avons rencontré cette valeur dans la première partie à propos de la preuve de Dieu, et nous avons dit qu'essentiellement le bien était la volonté de rester fidèle à notre essence initiale par la pureté spirituelle.

La perception du vrai et du beau est l'effet d'un don reçu sans mérite. Au contraire la bonté représente un chemin différent vers l'absolu. Toute générosité est un retour. On ne perçoit le bien qu'en commençant au moins à le faire.

Il s'ensuit que la vie morale est semée de paradoxes intéressants. Elle suppose un transcendant et elle commence par une immanence. Elle supprime la séparation et l'isolement, mais elle n'est possible qu'avec eux : c'est une volonté de se lever la nuit pour écouter la conscience, comme le jeune Samuel écoute Dieu.

En outre l'action morale plus que toute autre a une valeur opérative. Elle a pour résultat de déployer notre essence, donc de modifier le moi et le monde du moi. L'acte moral a une portée absolue; et puisqu'il a une portée absolue, d'une certaine manière notre absolu change. C'est pourquoi la vraie morale se moque de la morale. Elle est autre chose qu'un besoin d'expression ou un conformisme. Ce n'est pas une technique ni une habitude impérée par les intérêts de l'espèce. C'est une découverte et une formation de l'être éternel. Cette valeur nous rapproche de Dieu comme toute valeur. Elle nous en rapproche d'une manière plus saisissante, parce que la transfor-

(1) Trois problèmes très distincts ont été confusément discutés dans les querelles relatives à la poésie pure :

1^o) L'essence du beau est-elle inexprimable par le discours et supérieure aux objets du raisonnement?

2^o) Si oui, doit-on en conclure que le beau est irrationnel et que l'art est une divine folie?

3^o) Les formes d'art dont la matière sensible ne concerne directement qu'un seul sens (vue, ouïe) sont-elles supérieures à celles qui sont composites (p. ex. à l'opéra)?

La réponse à la première question doit être selon moi, affirmative. La seconde appelle au contraire une réponse négative: la totalité entrevue par le moi n'est irrationnelle que pour une pensée discursive ou académique. Quant au troisième problème, il sera traité plus bas (§ 205).

mation éthique de soi-même s'accomplit quand le moi s'inspire d'une image idéale qui traduit un aspect de la toute-présence divine elle-même. La voie ascétique se termine naturellement par la voie mystique, par l'adoration et l'action de grâces qui s'adressent à Dieu, entrevu dans notre essence initiale.

Le bien comme toutes les valeurs nous laisse cependant solitaire. Il suppose que nous acceptons le risque d'aller de l'avant en dressant les bras vers un monde supérieur à notre individualité empirique et encore mal identifié par elle. Le mystère de la présence n'y est pas encore percé.

Avec le bien il ne s'agit donc pas d'une valeur radicalement différente du beau, en dépit des réserves qui précèdent. Le bien est seulement une valeur esthétique plus étroite et plus profonde à la fois que les autres formes du beau. En engageant notre conduite, il ajoute à la perception du beau un risque.

184. *Le bien contient un élément non-intuitif: la construction anticipée de la réponse au moi idéal.*

Le bien est en somme la perception: 1° de notre conduite idéale; 2° de ce que devrait être selon la perspective de notre conduite idéale l'attitude réciproque des êtres personnels et l'harmonie d'ensemble de l'univers.

Les autres formes de la valeur ne nous demandent pas tout notre être personnel, ou en tout cas ne comportent pas expressément l'anticipation de la réponse libre que nous ferons à notre essence. C'est ce point précis au contraire que retient la valeur de bien.

Elle contient donc une détermination de plus que les autres formes de beauté. Mais elle a aussi un élément intuitif en moins. C'est une construction anticipée du monde d'après une libre décision. Le bien est fondé sur une intuition, mais il n'en est pas une à proprement parler, quoiqu'il aspire à la rejoindre, éprouvée et élargie par nos actes.

Le bien est la valeur déjà incorporée à la liberté dérivée ou sur le point de l'être: son contenu exprime pour une bonne part un choix implicite de l'agent. Or, la liberté dérivée n'est pas une intuition des valeurs, mais une incarnation de valeur. Cette part non-intuitive, c'est précisément la part que prend la représentation anticipée (1).

(1) Cette affirmation n'équivaut pourtant pas à celle de G. GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris 1937, pages 117, 122. Pour lui, les valeurs morales sont des intuitions volitives et mobiles, des relations individualisées par lesquelles le sujet se relie à un contenu valorisé.

Cet auteur confond la valeur et l'évaluation, en quoi je ne peux le suivre. Il donne à l'évaluation un caractère intuitif, alors qu'elle est seulement l'occasion ou la conséquence d'une intuition.

185. *Le bien est l'aspect le plus complexe et même le plus composite de la valeur.*

L'anticipation de l'acte bon prend la forme d'un devoir. D'où provient ce nouvel aspect de la réalité morale ? L'obligation a d'abord un caractère extérieur qui est encore à peu près purement naturel et qui est explicable par la contrainte. C'est un moule de nécessités biosociales dans lequel vient éclore un commencement d'aspiration esthétique.

Puis le contenu du bien s'élève peu à peu de la contrainte et de l'aspiration quasi-naturelles à l'amour interpersonnel ou divin dans la liberté dérivée. Il le fait de deux façons :

a) tantôt c'est un optatif : la perception du beau se fixe dans un enthousiasme pour certaines institutions sociales ou pour les valeurs d'une civilisation. L'idéal de type collectif a une importance évidente pour l'histoire des évaluations et du comportement éthique.

b) tantôt c'est un impératif : le bien est à peu près interprété comme l'attente d'une ou de plusieurs consciences à notre égard. Ainsi compris, le caractère d'obligation se renforce en s'affinant et il suppose de plus en plus notre liberté. On n'est obligé au fond de soi-même qu'envers des personnalités. Toute autre forme de l'impération est intolérable et immorale. Pour qu'il y ait devoir, il faut un toi. Le devoir est l'aspect que prend l'amour d'autrui en nous quand la communion des consciences est distendue par l'éloignement spatio-temporel. C'est une expression symbolique du bien, mais elle est parfaitement fondée. En lui la valeur qui était directe s'entoure de significations. Nos actes ont désormais un contenu organique et leur mobilité lente d'entraîner la valeur même dans le devenir multiple des règles et des buts.

Dans les deux cas, le progrès moral est révolutionnaire. Il suppose une liberté qui veut la liberté et qui se débarrasse au fur et à mesure de toutes les évaluations insuffisantes.

186. *La forme suprême du bien est l'exigence personnelle d'une parfaite réciprocité.*

Le bien le plus parfait est la réciprocité universelle et aimante. Il va d'une conscience personnelle à une ou plusieurs autres consciences. Mais la valeur elle-même garde quelque chose d'apersonnel précisément parce qu'elle n'est pas une présence découverte ; elle reste une perception du divin plutôt que de Dieu même. Tant que nous sommes enfermés dans la valeur, nous ne pouvons discerner la nature du principe de la

conduite généreuse, c'est-à-dire décider si la Personne au sens strict est ou n'est pas une personnalité. Mais l'analyse des valeurs établit déjà la conclusion que la valeur suprême est un esprit de miséricorde qui se répand et nous invite à lui répondre.

L'amour de l'amour reste une valeur esthétique ou morale. Comme forme suprême du bien, il pousse la conscience vers d'autres consciences; il soulage donc la valeur d'une bonne part de sa généralité et de son impersonnalité, bien qu'il contienne encore une trace de cette généralité impersonnelle en lui-même, puisqu'il est une source dont on ne peut dire si elle est une surpersonnalité ou si elle ne l'est pas. Seulement, cette valeur nous indique pour idéal d'action et de réalité non un état de générosité parfaite, mais un état de réciprocité concrète; elle nous invite à promouvoir cet idéal dans notre comportement expressif.

187. *Le fait que le degré supérieur du bien et du beau est l'amour suffit à entraîner la conséquence qu'au nom des valeurs les personnalités sont plus respectables que les choses et que les idées, même si elles sont l'expression des personnalités.*

La signification des valeurs est de découvrir l'amour dans la solitude. La valeur morale en particulier est l'exigence d'une pratique anticipée de l'amour pour en découvrir la réalité. Elle nous demande de devenir divins pour voir Dieu et d'être humains pour voir les hommes.

Toutes les valeurs s'achèvent dans cette valeur suprême qu'elles n'impliquent pas mais qui les implique. Elle ne se réalise parfaitement qu'en faisant vœu pour ainsi dire de donner à toutes choses leur réalité. Elle ne prend de l'avance sur le reste que pour cela. Tant que son programme universel n'est pas atteint, les émotions qu'elle suscite sont intermédiaires; et l'émotion intermédiaire, si elle était toujours lucide, devrait être toujours troublante, mêlée d'angoisse; car nous savons alors que nous aurions pu ou dû prendre un autre chemin, et que nous ne sommes pas arrivés à la perfection de notre vouloir.

La philosophie même est l'une des tâches que l'amour doit prendre sur soi pour être fidèle à son ambition totale. Apparemment ce n'est sans doute pas l'avis des âmes dévouées; elles ne sont fatalement ni intelligentes ni soucieuses de réflexion. Mais en elles la vraie philosophie, peut-être encore inconsciente, n'est pas une technique, c'est une expérience.

Or l'achèvement de la connaissance est un but auquel, bon gré mal gré, l'amour s'engage. C'est pourquoi, en retour, l'artiste et le philosophe peuvent s'intéresser fraternellement au saint, dont la conduite, plus héroïquement et spontanément bienfaisante, est apparentée à leur propre souhait spirituel.

L'amour n'est une valeur suprême, dégagée de l'illusion, que s'il contient et affermit l'universalité déjà incluse dans les autres valeurs. En outre, il nous conduit à penser que l'ordre personnel est au-dessus de l'ordre des idées ou des sentiments impersonnels. Il s'ensuit que nous tiendrons la perte d'une cathédrale ou d'une bibliothèque pour moins déplorable que la mort d'un seul homme. Cette conséquence pratique est la pierre de touche de toute morale personnaliste. Un autre principe encore est impliqué dans cette estimation : c'est que le respect de la personne s'exprime primordialement par le respect de la vie des personnes en ce monde. A vrai dire, il ne s'agit pas de choisir entre deux valeurs absolues ; car le beau, qui est une valeur absolue, est autre chose qu'un chef-d'œuvre particulier de l'art. Mais selon qu'on subordonne la civilisation à l'homme ou qu'on fait le contraire, on professe une conception du monde : ou bien un impersonnalisme des valeurs ou bien un système de valeurs qui culmine dans le respect primordial de la personne, même incarnée.

Pour le personnalisme, les valeurs de bien, de beau et de vrai ne sont pas attenantes à des concepts ou à des universaux. Nous croyons qu'il faut « occamiser » ces valeurs, et en même temps s'apercevoir que la particularité de chaque conscience a une répercussion sur l'univers.

Les partisans des valeurs impersonnelles font remarquer entre autres choses la supériorité temporelle des idées sur les personnes, le fait qu'elles ont un sort parfois moins tragique que les individus vivants et qu'elles peuvent durer bien plus longtemps qu'une vie humaine. Les idées grandissent, elles remplissent les siècles, tandis que les hommes dont elles sont nées ont souffert pour elles et sont morts avant d'en avoir vu le triomphe. Mais, au fond, les idées générales ne sont rien sans les personnes qu'elles relient. Ne sont-elles pas engagées dans une intention et une œuvre consciente ? La vérité même est suspendue à Dieu et à ses collaborateurs. Sa force obstinée ne vient pas des concepts qu'elle assemble mais des consciences qui opèrent cet assemblage et qui la propagent.

188. *La valeur esthétique est en un sens la seule valeur.*

Cet aphorisme n'est que le résultat inductif des démonstra-

tions précédentes. Toute valeur est à base de beauté. Et toute perception du beau est déjà une adoration du sacré. L'esthétique est réaliste, elle est tournée vers le divin, bien qu'elle ne se confonde pas avec la méthode mystique et qu'elle la prépare seulement.

Le sacré n'est pas, comme le croit Otto, une catégorie spéciale. Il n'est pas non plus, comme le croit Gurvitch, *wertüberwindend*. Il n'est qu'un synonyme du beau, comme le sublime et comme le vrai.

Par ses éléments intuitifs, le bien lui-même a un contenu esthétique. Mais nous avons vu que le bien, entendu sous sa forme stricte ou éthique, était la limitation du beau à l'aspect idéal de la liberté dérivée; il entre en composition avec une pratique anticipée, c'est-à-dire avec un élément de choix qui n'est pas intuitif. En plus de la contemplation, il est mêlé à l'action.

Que sa forme soit large ou étroite, le bien nous enseigne, comme le beau, que la forme suprême de la valeur est une harmonie universelle des personnalités, une conscience collégiale.

189. *Les degrés de la valeur (ou, comme on dit habituellement, les valeurs) forment une hiérarchie soumise à une double loi: loi du germe et loi du développement.*

La valeur suprême ne peut être conçue sans une présence minima de valeurs élémentaires. Ces formes élémentaires n'impliquent pas la forme supérieure, bien que la forme supérieure les reprenne et les achève en elle-même. C'est ce qu'on peut appeler la loi du germe. Ainsi il n'est pas possible de concevoir l'amour en dehors du bien moral, mais on peut concevoir le bien moral sous une forme qui n'est pas celle de l'amour: ce sera l'honnêteté, la stricte justice, etc... La valeur suprême est l'amour: il contient les valeurs précédentes et ne peut naître sans elles bien qu'il ne soit pas contenu en elles et qu'on ne puisse à proprement parler le déduire de leur contenu.

En second lieu, l'amour s'engage à communier à tout le beau et à tout le vrai. Il met sur ses épaules un poids de responsabilité infinie. C'est la loi de son développement.

La valeur d'action est incomparable: elle suppose les autres qui ne la supposent pas. Le beau et le vrai n'ont encore rien à faire avec la poursuite du bien: ce sont les premières étapes de la route divine. Mais la morale les exige ensuite: elle ne peut commencer sans un minimum de contemplation esthétique et d'affirmation intellectuelle. Il n'y a de vertu et de faute

qu'à l'âge de raison. Aussi la sensibilité au beau et au vrai précède-t-elle dans la vie psychologique de l'enfant la conscience nette du bien et du mal.

190. *La hiérarchie des degrés de valeur ne signifie pas que les valeurs évoluent. Seule l'évaluation est mobile dans l'histoire humaine.*

Selon M. Gurvitch, la liberté fait les valeurs. Elle les organise et les dépasse. Elle nous unit intérieurement aux autres sujets et nous intègre au flot transpersonnel de la création qui est l'*apex* de l'univers. En reprenant et en enrichissant l'idée fichtéenne de l'*ordo ordinans*, M. Gurvitch est conduit à identifier la valeur et l'évaluation même, en ce qu'elle a d'actif et de producteur. La rencontre des obstacles oblige la volonté à discerner et à surmonter une série de valeurs non-morales. Mais c'est de la volonté que dépend toute la hiérarchie des valeurs et l'intelligence même n'est qu'un instrument de la liberté créatrice (1).

Le mérite de cette analyse aura été de déterminer avec finesse les étapes, les intonations et les reprises de l'évaluation. Il est intéressant, par exemple, de noter l'existence de valeurs consécutives, par lesquelles les choses et les obstacles reçoivent le baptême du vouloir moral qui les entraîne dans sa mobilité et les incorpore à son destin. Mais, malgré le vocabulaire qu'il emploie, M. Gurvitch décrit l'évaluation et non pas la valeur même. Celle-ci est infiniment riche en manifestations; elle n'a pourtant pas de discontinuité ou de disparité intimes. Elle se dépose sur un monde hiérarchique, mais elle n'a pas de hiérarchie. Bien que la valeur soit inséparable de l'histoire des évaluations, elle s'en distingue, de même qu'un objet aperçu dans la brume y dessine des contours objectifs et qu'une suite d'impressions a un fondement dans la réalité de la nature. Sur ce point, Max Scheler est plus perspicace que son critique: s'il immobilise les valeurs, c'est qu'il aperçoit à travers les préférences de l'évaluation, la présence sacrée de Dieu. Le seul tort de Max Scheler est d'avoir établi une table des valeurs alors qu'il vaudrait mieux parler d'une liste des séjours de la valeur dans le monde. Son erreur est bien moins profonde que celle de M. Gurvitch qui assimile entièrement le dynamisme de la valeur à la mobilité historique des conduites volontaires. Le sophisme apparaît pleinement dans cette déclaration: « Il est impossible de détacher l'intuition sentimentale de valeur de

(1) Voir son livre déjà cité *Morale théorique et Science des Mœurs*, Paris 1937, pp. 166-178.

l'acte de préférence saisissant un degré particulier de celle-ci. Les deux actes n'en font qu'un » (p. 158). La première phrase est exacte mais elle ne justifie pas la seconde. Qu'il s'agisse d'une intuition sentimentale ou volitive, la perception de la valeur met en évidence la dualité inhérente à la perspective personnelle, la différence du moi empirique et du moi idéal qui est le toi divin. C'est parce qu'il nie le collègue formé par l'âme avec le divin que Gurvitch s'oppose au fond à Scheler. Que la communion à ce divin soit, dans la valeur, d'ordre émotionnel ou actif, le problème est à vrai dire secondaire.

Section II. — L'EFFICACITÉ DES VALEURS.

191. *La valeur, étant une évasion vers le divin, peut nous réconcilier d'une certaine manière avec toute la destinée.*

Ce qui caractérise les valeurs, c'est qu'elles nous donnent la conscience d'une évasion vers un monde absolu. Toutes ont le même terme : une totalité à laquelle rien n'échappera dans son ordre, et qui est la perspective autonome d'un Dieu non dénommé. Qui contemple la beauté perçoit un esprit de bénédiction universelle qui se pose sur toutes choses comme un rayon de soleil.

C'est une divinité qui s'exprime à l'occasion des formes créées. Mais ne suffit-elle pas pour nous réconcilier avec le destin ? Sa joie échappe à la tyrannie du désir vital et n'engendre pas de satiété. L'éclair de sa visite compense les obscurités blessantes de l'histoire et recouvre les autres moments d'une clarté qu'ils n'avaient pas. L'évaluation n'est pas seulement un instant-intervalle, mais un instant compréhensif. N'est-ce pas l'indice que la valeur même est située sur un plan de durée éternelle ? Son rythme n'est pas celui de l'événement ordinaire, et il refait en lui-même le visage de toutes choses.

192. *Les valeurs ultimes ont la propriété de reprendre à leur compte leurs contraires et d'en faire une de leurs espèces. A cet égard, le beau, le vrai, le bien, n'ont pas de contraire et l'évaluation seule en a.*

Le beau, le vrai, le bien, n'ont pas d'opposé ni de contradictoire. Ce qu'on appelle le laid, le faux, le mal, est une espèce

des valeurs précédentes; on bien on désigne par ces mots une évaluation déficiente, une attitude dure par laquelle les êtres se ferment à la perception des valeurs.

Le beau compte le laid parmi ses espèces et non parmi ses contraires. Ce mot est sans doute équivoque: il peut vouloir dire une œuvre d'art manquée, ou une insensibilité au beau. Mais il y a moyen, quand on est épris du beau, de le trouver même dans ce qui est objectivement l'indifférence au beau ou l'échec de son empire. Les valeurs sont totalitaires: on trouve en elles de quoi recouvrir ce qui semblait leur échapper (1). Par le beau, on peut toujours se réconcilier avec la nature hostile. Cette réconciliation est fictive mais elle n'est pas illusoire; elle désigne une réalité qui enveloppe les choses inesthétiques plutôt qu'elle ne les convertit. Il en est ici de la beauté et de la laideur comme du vrai et de l'erreur; on peut faire de la beauté avec de la laideur, mais la laideur est muette sur la beauté. De la même façon, je peux dire la vérité sur une erreur, l'inonder d'exactitude, comprendre pourquoi elle s'est produite etc..., tandis que l'erreur est impuissante à juger et à comprendre la vérité. Le divin baigne de sa lumière le laid et le mal, et il n'en est pas modifié, mais ce sont eux qui sont rachetés. Tout est beau, car n'importe quelle réalité peut être immédiatement irradiée par une avance de Dieu.

L'erreur n'est donc pas du tout sur le même plan que la vérité. Elle est une simple attitude de l'esprit, et non une présence donnée à une attitude. L'erreur est une attitude de la personnalité, disons même qu'elle est une personnalité (2). Aucune théorie impersonnelle ne peut l'expliquer. Spinoza, par exemple, est obligé de l'atténuer et de la nier parce qu'il dépersonnalise la réalité.

On pourrait en dire autant du mal: il est une perspective consciente et les philosophies de la troisième personne ne peuvent lui réserver aucune place. C'est un intrus pour elles.

193. Toutefois ce mouvement de réduction n'est jamais achevé. En ce sens, les valeurs gardent toujours quelque chose de contraire à elles. Non seulement elles se distinguent d'une réalité sans valeur, mais elles s'opposent à des contre-valeurs.

Le mal ne peut se concevoir que par rapport au bien, et cette

(1) Ainsi encore la beauté véritable peut absorber la beauté démoniaque dont nous avons parlé au § 179 et qui, bien mieux que le laid, représenterait une contre-valeur esthétique.

(2) Le néocriticisme s'est approché de cette position; il rend mieux compte de l'erreur que de la vérité.

proposition est beaucoup plus vraie que la réciproque. Il ne s'ensuit pas que le mal ne soit pas quelque chose de positif et de réel à sa façon. Mais il y a toujours une perspective d'univers qui reste divine, dans le fait réel du mal. La valeur ne peut pas unifier peut-être totalement l'expérience dualiste de l'humanité, mais elle fournit pourtant une ligne de vision totalement bonne: celle de l'idéal. C'est le paradoxe de la valeur qu'elle s'étende à tout et ne supprime pourtant pas la misère empirique du monde.

Le sophisme des optimistes consiste à croire que les valeurs suppriment la dualité de l'expérience, parce qu'elles sont capables de se poser sur l'atrocité même du monde. Il faudrait encore qu'elles la suppriment et elles ne le font pas.

De ce point de vue, la contre-valeur n'est pas uniquement une attitude de la personne; elle est une qualité générale; et la valeur, dans la mesure où elle n'a pas résorbé la contre-valeur, est aussi pour une part une qualité générale.

194. Les valeurs sont stériles: elles n'ont pas d'efficacité historique en dehors de la perception que nous avons de leur excellence.

Inge soutient que les valeurs sont créatrices. Santayana prétend qu'elles révèlent seulement la réalité; d'une façon générale, il estime que les idées sont infécondes: les formes ne sont ni des causes efficientes, ni des causes finales, mais des floraisons du devenir universel. Le chant de la création quand elle regarde Dieu est au-dessus de la vie, mais ne la crée pas.

La vraie position semble intermédiaire. A l'encontre d'Inge, inspiré par Plotin, on ne peut croire que la valeur agisse *ex opere operato* dans la nature. Elle n'est efficace que dans les consciences et par elles. Mais on ne peut pas non plus croire avec Santayana que les valeurs sont d'origine cosmique. Leurs racines sont dans un autre monde et elles se penchent sur celui-ci comme une fleur qui descend d'une corbeille. Elles ne sont ici-bas que des hôtes venus du dehors.

Mais il est bien vrai que ces fleurs magnifiques sont stériles et inutiles. Aristote, qui le pensait déjà, maintient pourtant une liaison entre les causes formelles et les causes finales. Il faut courageusement renoncer à cette alliance. Les valeurs, en tant que formes, ne sont pas des fins de la nature. Elles ne produisent rien, elles flottent au-dessus des choses; elles sont simplement les milieux colorants par lesquels nous pouvons apercevoir la transfiguration de tout; mais cette transfiguration est dans un regard et pour lui. La désharmonie reste désarmo-

nie tant qu'elle n'a pas franchi le seuil de la vision, et rien ne l'oblige à franchir ce seuil. C'est l'œil qui harmonise en lui la désharmonie.

Il y a cependant une lignée historique d'efficacité des valeurs : c'est la lignée même des évaluations et des évaluateurs. En ce sens les valeurs exercent une efficacité psychique et, indirectement, elles se gravent dans une nature expressive.

195. Le changement qui se produit en nous quand nous percevons le beau est un recueillement de toute notre expérience personnelle et une rénovation de notre solitude primitive en Dieu.

Les effets du beau sur l'âme sont de renouveler sa solitude en face du divin. Le monde de l'esthétique est solitaire. Voir ou créer de la beauté, c'est toujours être contemplateur et seul; on adore Dieu et Il ne répond que par l'amour qu'il nous inspire. C'est un recueillement, une inclusion totale en soi-même, mais il n'y a pas de rencontre humaine sur la route. Tout grand art est action de grâces. « Votre art doit être la louange de quelque chose que vous aimez. Ce peut n'être que la louange d'une écaille ou d'une pierre; ce peut être la louange d'un héros; ce peut être la louange de Dieu. Comme créature vivante, votre rang est déterminé par la hauteur et l'ampleur de votre amour » (1).

Toute notre expérience passée ou présente est comme au contact de notre essence primitive dans l'émotion esthétique. Quand on est emporté par une symphonie de Beethoven, l'âme entière est recueillie; non seulement elle, mais toutes les présences qu'elle a eues. Le sentiment du beau est essentiellement d'espèce lyrique, il n'est pas descriptif, narratif ou symbolique (2). Un air de musique n'a pas besoin de titre et d'explication. On peut penser comme Newman que le drame est un élément impur; l'action n'est pas esthétique; elle ne l'est que pour conduire à sa propre suppression, c'est-à-dire à la contemplation. C'est la magie recueillante et unifiante dont parle Bremond. Le beau est un don et non pas un mérite. Le plus grand génie du monde n'a aucun mérite. C'est une transformation subie par notre être. En cette transformation qui vient de l'amour divin pour nous, nous recevons le secret de notre personne comme une poussée favorable; la grâce esthétique

(1) *Selections from the writings of J. Ruskin*, Lond., 1900, vol. I, *Art is praise*.

(2) Ceci a évidemment des conséquences pour une théorie des genres littéraires.

s'adresse à notre moi déjà constitué et en unifie l'expérience, la mémoire et les actes; d'où le rôle purificateur de l'émotion induite.

196. *Le beau purifie, mais ne soutient pas la moralité contingente.*

Aucune valeur n'est la domestique d'une autre valeur. Le beau ne sert pas une doctrine éthique ou religieuse, il n'est pas un moyen pour une fin. Il n'a pas de rôle moralisateur ou prédicateur. Mais il a un rôle purificateur. Toute émotion esthétique nettoie le cœur et donne un nouveau bondissement à nos sensations; c'est une seconde naissance divine de la sensibilité; elle renouvelle notre nature et notre solitude. Mais elle ne nous fournit aucune force morale pour marcher dans les voies de la rectitude.

Cela n'empêche pas qu'une perception très fine du beau exigera une certaine pureté; homéopathiquement, le beau agit comme une sorte de sacrement esthétique et il nous donne un peu de la pureté dont il a besoin. Certains artistes le confessent: quand ils n'agissent pas bien, ils ne peuvent plus peindre ou jouer; l'art est un dieu qui les juge et leur retire alors sa grâce. Ce n'est pas l'art qui immunise contre les faiblesses morales; mais les faiblesses morales finissent toujours par détruire le grand art.

197. *La perception de la valeur morale elle-même ne donne pas de mérite; cependant elle peut en exiger: le bien ne peut être perçu sans un commencement de pratique du bien.*

Toute la philosophie de Maurice Blondel a pour but de montrer que l'immanence conduit à un transcendant. Nous nous découvrons nous-même en accueillant un Autre que nous-mêmes. La philosophie est, comme la destinée, une façon de comprendre l'accueil.

La valeur invite à un progrès moral, mais elle nous y incline sans nous y contraindre: nous l'avions déjà constaté dans la perception du beau. Il en est à plus forte raison ainsi dans celle du bien. Il faut se mettre d'accord avec une altérité et commencer à pratiquer le principe qui permettra la pratique. Le repérage de notre intimité n'est donc pas linéaire: nous ne sommes jamais seul quand nous croyons l'être, et le développement de notre essence est d'emblée une conspiration. C'est pourquoi nos facultés ne peuvent non plus être séparées: leur

jeu est solidaire. Quand elles s'appliquent à une réalité différente de nous, elles sont préaccordées avec elle : d'où l'impression de réciprocité circulaire que nous offre le rapport du sujet et de l'objet dans la connaissance. La valeur est le lien et la mesure de ce rapport. Pour percevoir Dieu et autrui, le bien est la méthode d'accueil qui réalise le plus complètement la rencontre des conditions de l'existence dans la valeur. Loin de voir une logique vicieuse dans la circularité de ces processus, on y trouve la manifestation du caractère universel de chaque perspective personnelle.

198. *L'efficacité de la valeur est liée à la liberté dérivée, et ne peut donc garantir le triomphe de l'harmonie personnelle dans l'univers.*

L'efficacité de la valeur n'existe finalement que dans la réponse que nous voulons bien donner à sa perception. La valeur est donc incapable par elle-même de guérir la dualité philosophique. Elle est une transmutation éternelle, mais elle ne crée pas de changement historique : l'hostilité des choses et l'égarement du moi subsistent lourdement malgré elle. Tout dépend de notre liberté, qui devient en ce sens une valeur supérieure aux autres valeurs. La réalisation des valeurs est la valeur suprême. C'est vers elle qu'il faut nous tourner pour savoir si l'antithèse peut être levée. Car la pure contemplation des valeurs n'y suffit pas.

Les valeurs de beau, de vrai et de bien représentent une espérance de solution, mais non une solution ; car bien qu'elles puissent consoler celui qui les aime, elles ne peuvent sauver le monde de ses déchirements. Sans doute ne sont-elles pas une pure évasion, car elles nous invitent à leur répondre (surtout la valeur de bien). Mais elles gardent un aspect évasif. Elles ne sont qu'une possibilité permanente d'amender l'erreur, la laideur et la faute. Elles peuvent sauver l'homme qui y consent, mais elles ne sauvent sûrement pas la nature et elles se superposent seulement à elle. A cet égard, elles sont un salut incomplet et partiel.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RÉALISATION DES VALEURS

199. *Il n'y a pas de réalisation infrahumaine des valeurs.*

Une incarnation des valeurs ne peut s'effectuer que par l'homme. Quand la nature semble réaliser une valeur, celle-ci est posée sur la nature, mais n'adhère pas aux êtres qui en sont les dépositaires.

Le vrai, par exemple, n'est pas dans les choses extérieures, il est au delà d'elles, dans les concepts de l'esprit, et la perception du vrai comme tel est inaccessible à l'être naturel dont les constatations sont fragmentaires et pragmatiques.

Une tendance commune à presque toutes les axiologies modernes est d'affirmer que les êtres de la nature et les groupes sociaux sont des valeurs. Il en résulte un morcellement et une dégradation regrettables. En réalité, il n'y a pas de matière ni d'institution spontanée qui affirme une dignité; il n'y a pas non plus de valeur utile. Il n'y a même pas de valeur rayonnée; du moins ne peut-il y en avoir que par la médiation de la personne (1).

La beauté de la nature est, comme la vérité, étrangère aux êtres qui la composent. Un paysage n'est qu'une cause occasionnelle de beauté. Non pas que, dans le regard sur le paysage, il n'y ait pas la présence immédiate de la valeur tout entière; cette beauté vient à nous comme une donnée gracieuse et indivisible. Mais les arbres, les nuages et les ruisseaux en sont les instruments et les dépositaires révocables; et ils ne lui sont pas associés intrinsèquement. Ils peuvent tendre vers elle, chercher obscurément à s'identifier à elle; ils ne parviennent pas à l'incarner. Elle les traverse comme la lumière traverse un cristal: si transparent que soit le cristal, il n'est pas uni substantiellement à la lumière. Aussi peut-on admirer esthétiquement la nature et n'avoir qu'une indifférence totale pour les êtres qui la composent. On aime le côté divin des choses,

(1) W. Stern parle au contraire de *Strahlwert*. Il admet en outre l'existence de valeurs-choses, comme s'il pouvait y avoir d'autres valeurs que celles de l'esprit, et comme si elles étaient séparables soit du divin soit de la conscience qui le perçoit. Voir *Person and Sache*, vol. III (*Wertphilosophie*), Leipzig 1924,

on n'aime pas les choses. Les qualités tertiaires (pour employer la désignation des valeurs par S. Alexander) ne sont pas liées par le dedans aux phénomènes, tandis qu'il y a une connexion bien plus étroite entre les qualités premières et secondes, qui sont en un certain sens *l'à part soi* du phénomène en face de nous.

En outre, si le beau est posé sur la nature, le bien en est absent; car la nature n'a pas de réponse libre à donner à son essence idéale. Cette réponse, et la construction anticipée de cette réponse, ne peuvent exister qu'en nous. Le bien moral et la malice ne sont dans les royaumes subhumains que d'une manière symbolique (1).

Il est donc inexact de parler d'une réalisation spontanée des valeurs par la nature. Il le serait davantage encore de parler d'une germination provoquée. L'incarnation intentionnelle des valeurs est autre chose que leur contemplation, bien qu'elle enrichisse la contemplation. Et de cette attitude exécutive, la nature serait incapable, même si elle était intimement valorisée au lieu de préparer et de supporter simplement la valeur.

L'homme seul rend la valeur productrice et efficace. En fait il est l'auteur d'une triple réalisation des valeurs: 1) la technique scientifique; 2) les arts esthétiques; 3) la pratique morale. Tels sont les trois accomplissements historiques de la valeur dans l'expérience. Le problème est de savoir si la réussite de ces actes est telle que les obstacles opposés par l'extériorité de la nature ou de l'esprit à la communion des consciences puissent en être adoucis.

Section I. — LA TECHNIQUE SCIENTIFIQUE.

200. *Les techniques (réalisations impersonnelles du vrai ou du beau) ne peuvent racheter que l'extériorité de la nature et ne peuvent le faire qu'en partie.*

La science considérée dans ses applications techniques est un système de commutateurs et de connecteurs grâce auquel nous pouvons obtenir un événement B en agissant sur un événement A. Par ce moyen nous domestiquons la nature et la rendons mécanique: elle se spiritualise et devient conforme à son image idéale en nous. Cette image est un schéma mathématique. Suppo-

(1) La perception que nous avons de l'homme est souvent infrapersonnelle, et dans cette mesure, ce qui vient d'être dit de la nature s'applique alors à l'homme.

sons que le schéma puisse s'achever et la technique réussir entièrement; il n'y aurait plus, à la limite, qu'un monde matériel parfaitement discipliné et expressif du vouloir humain. En étant maître du spectacle, la technique le serait aussi de la tendance naturelle et finalement de l'existence humaine en ce monde. Le circuit de la détermination de soi-même par soi-même serait ainsi accompli; la temporalité humaine aurait rat-trapé et établi son essentialité éternelle. Ce serait, au sens élémentaire du mot, la fin du monde, ou du moins de l'indépendance du monde naturel.

Ce rêve, même si on en recule l'accomplissement dans un avenir extrêmement lointain, semble contenir quelque chose d'absurde. Nous sommes convaincus *a priori* que le pouvoir de la technique est limité et c'est presque un blasphème contre l'esprit scientifique que de croire à un achèvement de la science. Celle-ci est relative ou elle n'est pas; elle est interminable par définition. Tant que l'esprit est emprisonné dans la nature, il est contradictoire en effet de le considérer comme dégagé des conditions de l'existence dans la nature. Le progrès technique n'est donc pas capable de donner à l'humanité terrienne un abri ultime. Aussi a-t-on parlé d'une faillite de la science, même au point de vue de la sécurité matérielle du savant.

La technique est en outre indifférente à l'inspiration qui la dirige. Elle ne peut pas par elle-même supprimer les désharmonies spirituelles; elle peut tout aussi bien les accroître. Elle reste toujours le moment de l'expressionnisme personnel qui est compatible avec l'égarement du moi ou la rébellion interpersonnelle. Par rapport à la communion des consciences, l'accord des techniciens n'est qu'une approximation tangentielle de la communion des consciences. On ne peut donc lui demander la rédemption de l'esprit. La mécanique donne à l'esprit sa chance, lui prépare sa destinée, mais conformément à un dessein antérieur de l'esprit.

D'autre part quelques moralistes (par exemple le Père Gratry), ont cru pouvoir suggérer que le développement des techniques était proportionnel au degré de perfection morale ou religieuse de l'humanité. Il faut avoir le courage d'avouer que l'histoire ne montre pas, en somme, le bien-fondé de cette opinion.

Au total, et sans qu'il soit besoin d'insister davantage, la technique, même en lui faisant le plus large crédit pour l'avenir, n'est pas de taille à résoudre la dualité de l'expérience philosophique.

201. *Il faut compter au nombre des techniques scientifiques toute l'organisation sociale et politique de l'humanité.*

Les techniques sociales ne sont pas matérielles au même titre que la physique ou la biologie appliquées, mais elles sont encore d'ordre naturel. Nous avons vu en effet que les groupements sociaux ne produisent pas d'eux-mêmes la communion des consciences. Bien qu'elle exécute des intentions réfléchies, l'organisation collective reste pré-personnelle; en toutes ses formes (famille, corporation, nation, etc...), elle est incapable de créer par elle-même les personnalités.

Sans doute les institutions sont-elles, plus encore que les techniques matérielles, susceptibles d'entrer dans le circuit qui va de l'esprit à l'esprit. Mais elles sont mécaniques, et c'est l'inspiration dont elles procèdent qui fait leur valeur humaine. Les lois ne font les mœurs que si, plus radicalement encore, les mœurs font les lois.

La conscience collective des communautés sociales peut aider la dyade à se réaliser en l'empêchant de s'arrêter jalousement à elle-même. Mais ce rôle spirituel de la société, et en particulier de l'organisation de la société, est distinct de la mécanique sociale ou politique qu'elle emploie. Et la mécanique a une structure impersonnelle, la beauté d'une géométrie appliquée. Considérée abstraitement, et à part des fins morales, la technique sociale, quelle que soit sa puissance indirecte de modeler les psychismes, a donc une portée limitée et dépourvue de pouvoir créateur. Les espérances qu'on peut fonder sur elle ne suffiront jamais à corriger la souffrance et le désordre de l'humanité, encore moins à inventer de nouveaux types personnels (1).

Fichte a établi sur la contrainte la possibilité d'un royaume d'êtres libres, sous prétexte que la limitation des droits individuels conduit à la complémentarité des fonctions en vue d'une fin universelle. Ce puissant effort pour rationaliser intégralement le droit, et la force qu'on met au service du droit, risque de faire disparaître la diversité de la nature et de la personne; il accorde à la communauté naturelle les prérogatives d'une personnalité ou même d'une surpersonnalité, chargée éternellement

(1) Cette critique aurait sans doute été agréée par F. Tönnies et ses disciples, quand il s'agit de la *Gesellschaft*, c'est-à-dire de la société artificielle qui s'inspire du rationalisme bourgeois. Mais la communauté naturelle (*Gemeinschaft*) ne satisfait pas davantage, en elle-même, les exigences d'une philosophie de la personne : aucun sociologue, en somme, n'y consentirait sans explications et sans réserves notables. La distinction de Tönnies a pour fondement l'existence de deux tendances opposées et complémentaires dans la vie collective. Or, ni l'une ni l'autre de ces tendances ne laisse apercevoir dans les ressources spontanées du groupe la capacité de produire une société spirituelle.

de disperser le moi absolu en foyers personnels distincts. La vérité est que, si la technique éducative oblige parfois à traiter les hommes comme des choses, la coercition matérielle n'est pas inventive de l'esprit; elle peut simplement supprimer les obstacles que la nature oppose à la germination des consciences personnelles. Son unique tâche est de rectifier et de disposer les choses sous la stimulation et pour l'avènement d'une réalité qui ne peut être engendrée par elles. Une finalité instrumentale exprime la finalité spirituelle dans la seule mesure où, agissant sur les choses, elle les contraindra à laisser passer l'esprit, qui, par surcroît, les assumera en lui. Elle reste un méandre contingent dans le parcours intentionnel qui va du sujet au sujet par l'objet. Que son service soit une garantie, que cette garantie soit indispensable à l'ordre des personnalités incarnées pour y favoriser d'abord l'éveil du moi dans la nature, et qu'elle y soit permanente ensuite pour le protéger contre les décadences de la rébellion, — aucun homme sensé ne consentira à le nier. Toutefois, il ne s'agit jamais, dans ces conditionnements, d'une création proprement dite des vouloirs et d'une détermination intrinsèque de leur rapport. Je peux sans doute, selon la finalité spirituelle, traiter une personnalité comme moyen d'une autre personnalité, mais à condition qu'elle soit en même temps une fin, tandis que, dans la finalité instrumentale, le moyen est séparé et ne lui est pas réellement simultané. L'exigence de l'esprit est que le rapport général de moyen à fin dans l'action sur autrui puisse être éternisé sans que les consciences auxquelles il se rapporte cessent d'être considérées en même temps comme des fins. Cette règle, plus proche de Kant que de Fichte, évite d'une part les dangers de l'éducation libérale, et, d'autre part, permet de déterminer à quels procédés concrets la technique peut recourir sans exagérer sa confiance en elle-même et sans outrager l'esprit.

Section II. — L'ART.

202. *Dans l'art, le don d'une beauté réelle à l'esprit et sa construction expressive par l'esprit ne s'opposent pas l'un à l'autre.*

Il y a une réalité du beau: non pas qu'il soit dans la nature, mais parce que la nature est dans la beauté de la valeur. La nature ne chante pas parce qu'elle est la nature, mais parce qu'elle voit Dieu. La divinité voilée peut illuminer et élever toutes choses; elle peut intégrer les qualités de la nature même;

n'importe quelle donnée de l'expérience intime ou extérieure a une objectivité esthétique, c'est-à-dire une réalité idéale, qui est l'identité de son archétype en nous. L'idéalité de l'art n'exclut pas la réalité du beau. Percevoir une donnée et construire une expression sont des actes complémentaires. C'est une erreur de croire que plus il y a d'art, moins il y a de place pour la perception d'une réalité. Disons à l'inverse: c'est dans la mesure où il y a beaucoup d'art véritable qu'il y a une intuition plus facile de la donnée esthétique. Ruskin estimait que les chefs-d'œuvre de l'art sont subordonnés à la beauté des choses et qu'un grand tableau est en quelque sorte un artiste qui nous prête ses yeux pour nous apprendre à voir un brin d'herbe ou un oiseau réel. Il avait raison.

Mais il en concluait: périssent toutes les peintures du monde pourvu que les oiseaux continuent de bâtir leurs nids (1).

Cette dernière idée n'est pas justifiée, car l'homme et son œuvre sont plus beaux encore que la nature extérieure laissée à elle-même. Dans la reproduction du paysage, l'artiste voit quelque chose de lui-même; il ajoute sa réponse expressive à la beauté aperçue et ainsi une nouvelle forme de beauté descend dans la réalisation même de l'œuvre. L'art est à la fois grâce et activité, donnée et construction.

Les petits esprits seuls s'imaginent que plus il y a de grâce moins il doit y avoir de liberté et vice-versa. La vérité est que l'art stimule la perception du beau et que celle-ci est proportionnelle à celui-là. L'art n'a d'ailleurs pas à imiter le beau: il est beauté lui-même. La réponse à une image idéale n'est pas une copie, c'est une libération dans laquelle on découvre et on incarne un aspect inédit de la beauté réelle.

203. *Par le fait même qu'il se meut dans la réalité de la valeur, l'art est créateur: il tend à faire surgir de la matière expressive des centres de conscience nouveaux, mais il n'atteint jamais son but et l'œuvre ne s'anime jamais tout à fait sous les doigts de l'artiste.*

L'artiste, en livrant sa personne, en forge virtuellement une autre qui est son œuvre. Les arts plastiques partent du visage pour aller à une âme neuve, inédite. La musique part de la voix pour arriver au même but. Le rêve de Pygmalion n'est pas seulement celui du sculpteur, c'est aussi celui du musicien ou du

(1) « It would be better for us that all the pictures in the world perished than that the birds should cease to build nests ». *Selections from the writings of J. Ruskin*, London 1900, vol. II, p. 94.

poète lyrique. Une mélodie est un chant qui est sur le point d'être une âme; elle a son individualité, on dirait une conscience qu'on a formée en face de soi et qui répond (1). Dans l'art, la causalité humaine fait effort pour aller au delà de la création des qualités, jusqu'à celle des consciences; mais ce rêve n'est jamais qu'à demi réalisé. Il nous laisse dans le domaine des valeurs, c'est-à-dire dans la collaboration avec une divinité voilée: nouveau type de génération, promis à la terre, bien qu'il soit inaccompli sur terre.

Le chef-d'œuvre est unique, mais il s'arrête pourtant dans un type ou dans un genre. Il n'exprime qu'une des virtualités de son auteur. Il reste un mélange de perception divine et de figuration prosaïque, une intuition gênée par un symbole. L'art est la technique déficiente d'un démiurge qui essaie d'être créateur. Il y a dans l'œuvre d'art un effort pour construire une présence: le personnage d'un roman, l'âme chantante d'une mélodie, sont des consciences neuves qui vont jaillir du limon de la terre. Ces êtres fictifs sont faits de souvenirs et d'anticipations; ce sont comme des créatures de Dieu qui sortent trop tôt de ses mains. Nous n'avons pas sur terre le pouvoir de créer la personnalité même et de faire que l'artiste soit vraiment satisfait: ses créatures imparfaites sont des virtualités du moi, des toi inachevés (2). S'il y parvenait, Dieu lui apparaîtrait, en même temps que naîtrait une personnalité nouvelle. Il aurait dissipé la brume qui voile Dieu dans la valeur. De même, si le savant arrivait à projeter complètement les relations idéales et pures des choses dans les mathématiques, il serait créateur sinon d'un être personnel, du moins d'une âme de la nature. Tous les systèmes expressifs s'arrêtent malheureusement en route. L'art ne rejoint qu'à demi le créateur et c'est pourquoi il ne peut lui-même être pleinement créateur.

Le but ultime reste d'ailleurs souvent peu conscient: c'est

(1) Certaines pièces de Schumann en particulier donnent cette impression. Elles sont si expressives qu'elles la donnent d'une manière presque gênante. Elles font songer à ces instants pénibles où le regard d'un chien par exemple contient la détresse de ne pouvoir égaler son maître et semble pourtant sur le point d'atteindre le but. Mais la faiblesse de Schumann est qu'en l'écoutant on ne peut faire abstraction de soi-même. Il faudrait monter très haut, jusqu'à Bach peut-être, pour trouver un musicien dont l'œuvre nous détourne complètement de notre moi empirique et soit la quasi-présence d'une altérité.

(2) Schelling a proposé une idée analogue, dans un texte que Ravaisson aimait et que je citerai avec lui: «Après que l'art a donné aux choses le caractère qui leur imprime l'aspect de l'individualité (*Ravaisson écrirait volontiers: l'aspect de la volonté*), il fait un pas de plus; il leur donne la grâce, qui les rend aimables en faisant qu'elles semblent aimer. Au delà de ce second degré, il n'y en a plus qu'un, que le second annonce et prépare: c'est de donner aux choses une âme, par quoi elles ne semblent plus seulement aimer, mais elles aiment ». *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris 1895, p. 246.

en poursuivant une divine beauté qu'on obtient par surcroît la naissance de l'œuvre et sa demi-animation: ainsi dans la philosophie de Plotin, c'est en regardant l'Un que le Logos crée l'Ame du monde et celle-ci à son tour fait surgir sans le savoir des individualités plus basses, tandis qu'elle reste tournée dans l'extase vers le Logos.

Il n'y a pas d'art sans matière à informer et sans nature à sublimer. L'art ne peut être directement interpersonnel; il ne joue pas avec la personnalité même d'autrui. Celle-ci n'est plus matière à incarnation de la valeur esthétique, car elle est une beauté déjà incarnée et en quelque sorte dépassée. On peut la contempler esthétiquement mais on ne peut la construire artistiquement, sauf en lui donnant des qualités expressives. L'art part toujours de la nature et de la valeur pour aller vers la personification. Il ne prend pas des personnalités réelles pour origine, car elles sont son point d'arrivée et son terme idéal.

204. *La beauté perçue est égale à elle-même, mais les arts sont inégaux en tant qu'ils sont la construction expressive d'une réponse à la beauté perçue.*

En un sens, tout est également beau. Mais tout n'est jamais également artistique. Car le beau descend comme une lumière étale sur tous les êtres qui le voient et sur tous les objets où on le voit. L'inégalité n'existe que dans les foyers de lumière que cette lumière allume, c'est-à-dire dans la diversité des réponses expressives. L'illumination est une, l'incarnation est variable. Il y a une hiérarchie dans les arts et dans les œuvres d'art. Il y a des arts mineurs et du grand art. Aucune réponse n'en vaut une autre, précisément parce qu'elles approchent librement de leur double but: la présence de Dieu et la création d'une conscience personnelle.

Aussi l'artiste est-il plus créateur que son public. Celui-ci s'associe à son effort et profite d'une activité d'emprunt. Sans doute un bon amateur ne se contente-t-il pas de participer passivement à la personnalité créatrice de l'artiste; il communique à cette personnalité, il interprète l'œuvre à sa façon; il y découvre des aspects et des prolongements ignorés de l'artiste lui-même. Et un chef-d'œuvre se reconnaît à ce signe qu'on n'a jamais fini de l'épuiser à travers les siècles. Aristote, Racine, Bach écrivent encore parmi nous; leur œuvre n'est jamais terminée; elle se fait sous nos yeux; le passé et le présent ne s'y disjoignent pas. Mais l'art est supérieur à la contemplation du beau parce qu'il l'incarne, tandis que le beau est supérieur aux

constructions de l'art parce qu'ils les conditionne et que l'expression suit logiquement la donnée (1).

205. *Plus un art est synthétique, plus il est parfait; plus il est mixte, plus il est imparfait.*

Les arts sont-ils coordonnés ou hiérarchiques? Nous avons laissé entendre qu'ils formaient une hiérarchie. Entre la sublimité et l'échec dans chaque œuvre d'art, il y a en outre tous les intermédiaires possibles. Il n'est pas vrai, comme le soutient Victor Hugo, que l'art soit le « domaine des égaux ». Mais quel est le principe de cette hiérarchie dans les genres et dans les œuvres ?

Un art est parfait dans la mesure où il est une construction plus synthétique, une unité maxima dans la variété maxima; tel est le critérium, sinon du beau, qui est ineffable, du moins de l'expression du beau dans l'art.

La peinture est le moins imparfait des arts plastiques, parce qu'elle est le plus susceptible de contenir des informations à la fois tactilo-musculaires et visuelles, statiques et mobiles, naturelles et humaines... Bref, elle est la plus riche unification externe.

A leur tour, les arts de la vie intérieure sont supérieurs aux arts plastiques: car, même en disposant de ressources matérielles plus ténues, ils arrivent à exprimer à la fois l'expérience de l'extériorité naturelle et celle de la vie intime.

Toutefois les associations d'un art avec un autre sont une contrefaçon du pouvoir de synthèse qui fait leur perfection croissante. Les arts coordonnés sont des monstres et non des arts: ainsi le cinéma (surtout sonore), l'opéra et peut-être la danse sont des hybridations. Ce qu'il faut leur reprocher, ce n'est pas d'unir des données diverses mais de ne pouvoir les dépasser et les fondre dans une unité véritable. Ils restent au niveau de ce qu'ils essaient en vain de joindre.

Considérons par exemple la musique. Sous sa forme inférieure, l'art musical juxtapose les matériaux auditifs, kinesthésiques et visuels... Ainsi le jazz tient de la danse et de la mélodie; la musique descriptive (même sous une forme aussi ravissante que celle de Grieg) mêle la narration à l'extase, le spectacle visuel au message auditif, l'imitation à l'animation créatrice. Au contraire, dans sa forme pure, par exemple dans une

(1) En disant que l'art répond à la beauté perçue, je ne veux pas dire que l'expression vienne chronologiquement après la donnée.

symphonie de Beethoven (1), l'élément moteur ou visuel est sublimé. La fantaisie des images errantes est rendue impossible; tout est concentré, les matériaux sont soudés, les plans primitifs sont surmontés. Nous sommes au delà du spectacle ou de la pantomime. Le rythme mélodique contient tout cela, mais comme une virtualité de départ dominée définitivement et transmuée dans la sonorité pure.

Cette magie unifiante du grand art suppose la fusion parfaite du contenu et de la forme. Un art pur n'exclut rien. Son acte contient le déroulement des puissances qui se dirigeaient vers lui dans l'équivoque de leur désir encore mal déterminé.

206. *La poésie est le premier des arts.*

Au-dessus de la musique même, il y a la poésie. Elle synthétise en elle, à titre de virtualités, tous les autres arts. Elle les assimile à sa propre substance pour les dépasser sans les perdre. Toute proche d'elle, mais soumise et dissimulée en elle, se cache la musique. Et celle-ci recouvre la description en la dépassant, comme peut le faire encore par une autre voie la poésie. Si les arts inférieurs ne sont pas dominés par leur forme supérieure, s'ils reprennent leur indépendance, ils abiment la poésie. Verlaine et Bremond sont excessifs. Faut-il de la musique avant toutes choses ? Un tel programme serait un désastre, une déviation vers un autre genre.

Refouler sans exclure: ainsi l'art procède-t-il à l'égard des éléments étrangers, qu'il n'incorpore jamais sans les plier à sa propre loi. Tel est aussi le principe général de la poésie classique, supérieure en cela au romantisme ou au symbolisme. Mais ceux-ci l'emportent par le sentiment du caractère infini de la valeur et par le besoin de contempler. La contemplation de la valeur est l'alpha et l'oméga de l'acte artistique lui-même, où les éléments narratifs et dramatiques sont préparatoires et subordonnés. Le lyrique ainsi compris est très large: il existe en toute création esthétique, mais la musique et la poésie en sont les illustrations les plus frappantes. Dans l'art, le désir d'intimité avec la valeur est la raison même du besoin de déployer une force créatrice; les deux intentions se sont rejointes.

(1) La *Symphonie pastorale* est « plutôt expression de la sensation que peinture », dit l'auteur.

Dans le *Capriccio sur le départ de son frère bien-aimé*, Bach s'élève aux sommets de la narration auditive: mais c'est une narration, et par conséquent un chef-d'œuvre du second genre.

207. *La philosophie est l'espèce la plus complète de la poésie.*

Une philosophie parfaite serait parfaitement artistique; elle serait la forme de l'art la plus recueillante. Cette thèse, de prime abord, fait frémir. C'est que nous ne croyons plus suffisamment à la réalité de la valeur. Nous avons pris l'habitude de confondre l'imagination avec la fantaisie. Un réalisme sans timidité s'impose à l'esthétique qui ne veut pas commettre le suicide et lui restitue dès lors le droit d'aller au vrai, c'est-à-dire d'aspirer à une philosophie.

La philosophie comporte des intégrations dont est incapable le poète ordinaire, peu soucieux de se dépasser dans une synthèse intellectuelle. Elle réconcilie avec l'individualisme poétique les relations impersonnelles et n'a pas d'antipathie pour la science. En incorporant la réflexion au pouvoir intuitif, elle devient en principe l'art le plus parfait. Cet immédiat, ce concret retrouvé, est la connaissance la plus pénétrante que l'homme puisse atteindre par lui-même.

208. *La perfection de l'art n'implique que la maîtrise d'une portion de matière, mais elle contient le souhait d'une perfection totale de la technique scientifique.*

L'art a toujours besoin d'un minimum de technique et il n'a jamais rien à redouter de la perfection de la science. Il peut se passer de cette perfection, car il lui suffit d'une maîtrise limitée de la matière pour purifier la sensibilité et incarner la valeur. Mais le mythe d'Orphée et celui de Pan expriment le vœu caché de l'art qui est de se rendre docile toute la Nature. Il souhaite le succès des techniques afin qu'en lui elles deviennent une réplique créée de la beauté incréée.

Une civilisation progresse dans la mesure où elle se développe techniquement si ce développement matériel se met au service de l'art, et s'il y trouve un exhaussement que la technique ne prévoyait et n'exigeait pas.

En fait, l'art se crée une technique à l'intérieur de la technique scientifique; c'est qu'il lui suffit d'un monde en miniature. Il préfère la maîtrise absolue d'une matière limitée à la maîtrise imparfaite d'un domaine immense. Il souhaiterait pouvoir l'exercer sur la nature entière si celle-ci pouvait être soumise par la science. Seulement il doit renoncer à une ambition aussi disproportionnée. En fait pour acquérir sa maîtrise technique, l'art est souvent obligé d'être ascétique. Mais l'idéal de l'art n'est pas ascétique: le plus d'esprit possible dans le plus de matière possible. Son vœu est d'accomplir la totalité de la valeur dans la totalité de la nature.

209. *Par rapport à l'ensemble de la nature que la technique n'a pas soumis, l'art n'est qu'une expression symbolique et non une expression intuitive; il s'accompagne par là d'une illusion et non d'une maîtrise.*

L'œuvre d'art est un arc-en-ciel qui joint la terre et le ciel, mais ne s'étend ni à toute la terre ni à tout le ciel. Le joie d'avoir accompli l'œuvre implique celle d'avoir fait chanter la matière, de l'avoir rachetée par l'incarnation du beau et d'avoir sauvé la sensation en lui faisant toucher l'esprit.

Cette maîtrise de la nature est limitée à un petit nombre de matériaux. Pour le reste, l'artiste ressemble à un enfant qui joue: c'est symboliquement qu'il dispose des choses. Il est assez maître de la matière pour pouvoir s'imaginer qu'elle lui obéit tout entière: c'est un jeu, avec les illusions semi-conscientes du jeu. Un orchestre ou un orgue sont l'image d'un monde: cela suffit au compositeur pour se croire fictivement en possession de tout.

Cet élément d'illusion semble inséparable de la création artistique et montre que son but est de conquérir le monde entier à l'esprit. L'illusion est le résultat d'une anticipation confiante. Tout se passe comme si les rêves infinis du moi étaient réalisés. Mais l'opium ne supprime pas le mal qu'il fait oublier et l'art ne résout pas les énigmes et les heurts de la situation humaine.

210. *L'efficacité de l'art (qui touche réellement à peine la virginité de la nature) est limitée dans le moi à la restauration de l'image initiale. Tout chef-d'œuvre est solitaire et aucun chef-d'œuvre n'est méritoire.*

L'art ne transforme le monde extérieur que dans la proportion où la technique le lui permet et où l'inspiration le lui commande: or cette proportion est bien petite. La nature reste vierge devant l'artiste, pour la plus grande part. En outre, la contemplation directe de la nature engage à s'abstenir de technique modificatrice envers elle: quand on contemple un paysage, on respecte son intégrité; tout ce qui s'y passe ressemble à la symphonie d'un grand artiste invisible, auquel on s'associe symboliquement et qu'on ne doit pas troubler.

L'exigence de contemplation compense ici le désir d'intervention technique de l'artiste et lui interdit de prendre trop d'envergure. Il y a deux pôles de l'activité esthétique: d'une part l'idéal de virginité de la nature s'exprimant par la contemplation des valeurs; d'autre part l'idéal de mise en jeu artistique aboutissant à l'usage de la technique. Ces deux tâches

sont inconciliables à la limite et pourtant elles se développent l'une par l'autre (§ 202) avant de diverger. L'efficacité psychique de l'art, sa puissance de transformation intime est considérable. Mais il ne s'agit jamais d'un pouvoir moralisateur, il s'agit seulement d'une restauration de l'image initiale du moi. L'art est à cet égard en affinité avec la prière plutôt qu'avec l'ascèse morale. La part de symbolisme qu'il comporte dans sa technique fait aussi que, même dans le cas où il prend pour matière le bien moral, il n'effectue pas complètement de transformation morale. Il lave la conscience mais ne l'empêche pas de pécher et de laisser capturer de nouveau la jeunesse recouvrée dans l'émotion esthétique.

Bien qu'il soit solitaire, le chef-d'œuvre peut être communiqué; il y a des procédés d'hypnose dans l'art pour envahir autrui et se le soumettre. Mais cette adhésion d'autrui n'est pas le but; c'est un effet obtenu par surcroît; elle est voulue par la suggestion esthétique comme un moyen. Autrui est une matière dont se sert la technique pour mieux contempler; l'auditeur est un clavier supplémentaire pour celui qui joue.

En somme, il n'est pas question de demander à l'art la solution totale des conflits de l'expérience. Il ne la donne que par une évasion vers la valeur, accompagnée d'une transformation psychique indubitable mais restreinte. Attendre de lui le salut n'est possible que par une illusion symbolique.

211. *L'union des consciences esthétiques n'est pas parfaitement collégiale.*

L'artiste se met dans son œuvre et il semble parfois que sa vraie personnalité s'y livre mieux que dans le commerce quotidien de la vie. Un Racine, dont le caractère comportait peut-être beaucoup de banalités et d'insignifiance, ne révèle son génie que dans son théâtre. Et ce génie est si grand que depuis trois siècles nous continuons à le découvrir, sans l'épuiser. Il ignorait l'admiration de la postérité; pourtant, il l'a voulue, puisqu'il a écrit. Il a donné au public une expression intentionnelle de lui-même.

Entre ses lecteurs et lui, ne peut-on pas dire, dans ces conditions, qu'il y a une sorte de communion? On serait tenté de l'affirmer sans réserves. Et pourtant, à la réflexion, il manque à la rencontre des esprits dans le beau non seulement la réciprocité vraiment personnelle, mais même l'attitude nécessaire à la perception d'autrui. Le mouvement qui va de Racine à ses lecteurs est sans doute réel et il est même réciproque; mais ce n'est pas un échange qui concerne les sujets. On ne

pourrait parler que par métaphore d'une amitié pour Racine. Il est pour nous une occasion de songer à la beauté plutôt qu'une conscience présente à la nôtre. Comment en outre pourrions-nous nous dévouer à lui, sous prétexte que nous honorons sa mémoire ? Jadis, il ne pouvait rien pour nous, et aujourd'hui nous ne pouvons rien pour lui. Nous ne nous accordons que dans la valeur. Pour qu'il y ait générosité, à plus forte raison communion des consciences, il faut pouvoir agir efficacement en faveur d'une autre conscience. Or cela exige au moins une première coïncidence dans la même sphère vitale, une simultanéité initiale dans l'espace et le temps. L'esprit débute dans la nature; il s'y incarne, et la dyade n'échappe pas à cette loi.

L'admiration esthétique n'est donc pas exactement la communion efficace des esprits. Sans doute un grand artiste exprime-t-il sa sensibilité dans son œuvre, et parfois ne l'exprime-t-il jamais ailleurs; mais il le fait par amour de la valeur et dans la technique qu'il impose à la nature. Il ne pense pas au public. Et si le public le devine, cette coïncidence est indirecte, elle est supplémentaire et manque toujours d'une certaine intimité réelle.

Cette imperfection de la rencontre confirme deux faits que nous avons observés précédemment: d'une part, un élément de généralité alourdit la valeur; de l'autre, la communion des consciences est une tâche; et pour toute personnalité, du moins si elle est incarnée, l'accès à l'esprit n'est possible que si la tâche commence dans une jonction spatio-temporelle.

Section III. — LA PRATIQUE MORALE.

212. *Etudier la réalisation du bien, c'est étudier la portée pratique de la générosité.*

La valeur du bien est la perfection de la réponse à l'essence idéale du moi. Elle est la beauté d'une liberté dérivée conforme à cette essence idéale. L'incarnation d'une telle valeur se fait par la pratique morale et sa mesure est celle de la générosité que l'agent met dans sa conduite.

La générosité morale est à certains égards la réalisation la plus complète de la valeur: car elle suppose que nous donnons tout notre être à la beauté et que nous prenons la décision de prolonger l'élan spirituel de notre être primitif en Dieu. Aussi la pratique morale est-elle dépourvue de l'élément illusoire

qui est inhérent à l'art. En nous au moins, l'accomplissement effectué doit être tout ou rien : ce n'est pas seulement la découverte et la purification de notre essence que nous opérons, c'est sa promotion et sa fidélité contingentes que nous voulons.

Mais d'un autre côté, la générosité est plus étroite que l'art, elle fait abstraction de la réponse du monde, elle ne cherche pas à percevoir le panorama du moi dans la nature, mais le moi lui-même. En ce sens la valeur morale tend à clore l'horizon esthétique et à ne considérer le réel que sous l'aspect d'un travail intime. Son but essentiel étant d'adapter le moi empirique au moi idéal, elle fait porter toute son insistance sur ce passage coûteux et se préoccupe moins encore que l'art du passage du moi idéal au toi. Elle tend à se fermer à l'intuition intersubjective. Du moins le toi dont elle s'occupe sera-t-il l'objet de son acte plutôt que sa source. Le moralisme est content de demeurer dans la valeur ; il n'a pas l'inquiétude d'un Dieu personnel que nous trouvons dans les formes les plus intenses de l'art. Il se rapproche par là de la technique scientifique et de son repos dans l'impersonnel. Ainsi s'explique qu'il y ait plus d'affinité entre l'artiste et le religieux qu'entre celui-ci et le technicien de la science ou le moraliste.

La générosité morale, sous sa forme fine, va d'une personnalité à une autre. Mais que le principe de cet amour individualisé soit personnel ou non, c'est ce que la générosité en tant que telle ne cherche pas à décider. L'amour lui-même est-il quelqu'un, c'est une question dont elle ne se soucie pas. Elle ne s'attache pas non plus à la réponse que donnera l'être aimé. Toutes les questions de réciprocité, et spécialement de récompense, lui sont étrangères. Il faut faire le bien ; et si l'harmonie arrive par surcroît, l'harmonie n'a pas été poursuivie pour elle-même. Ce rétrécissement de l'intention fait la grandeur et la puissance même de la générosité. Si elle répare les maux du monde, c'est par cette porte étroite qu'elle le fait, et en prenant sur elle la responsabilité entière de cette guérison. La générosité, c'est l'amour sans la réciprocité. Si elle provoque la réciprocité elle ne la cherche ni ne l'éprouve comme un bonheur. Elle peut l'accueillir, mais comme un bienfait immérité. Un tel état d'âme est désigné par l'expression de pur amour ; elle est sans trace d'égoïsme.

La réalisation du pur amour est-elle suffisante pour légitimer l'optimisme philosophique ? C'est la dernière chance que les valeurs nous offrent de sauver le monde. Si elle se dérobe, la philosophie des valeurs est incapable d'unifier l'expérience. La générosité peut-elle réconcilier l'homme avec sa destinée ? Suffit-il de pratiquer le pur amour pour résorber toute l'antithèse intellectuelle que l'existence de la nature et la situation

du moi souffrant ou haineux oppose à une vue unifiée et pacifiée de l'univers ? L'austérité morale a-t-elle une portée métaphysique et laquelle ?

213. *La réconciliation de la conscience personnelle avec la destinée semble ne pouvoir être mieux assurée à tout moment par une autre voie que celle de chercher à donner sans chercher à recevoir.*

Prouver que l'amour personnel est la valeur impliquant toute valeur, le but le plus synthétique de la pensée et de l'activité, est une tâche essentielle de la philosophie et en même temps une tâche extrêmement difficile à exécuter. Non seulement le véritable amour exige la connaissance parfaite, mais il est la forme suprême de la réalité. Ce rôle peut-il être joué par l'amour pur qui se donne sans vouloir de réciprocité ? La réciprocité abaisse-t-elle la valeur de l'amour ou au contraire lui confère-t-elle sa nature essentielle ?

La réponse spontanée de l'instinct est qu'il y a autant d'importance à donner qu'à recevoir, et vice-versa. Mais le délaissement que l'homme rencontre au fur et à mesure qu'il vit, vient fortifier la tendance austère qu'il a d'autre part à condamner au nom de la pureté de l'intention la volonté de réciprocité. Les spécialistes de la vie spirituelle ont tous cru à la nécessité du silence et de la solitude, en un mot au renoncement, qu'ils soient bouddhistes ou chrétiens, anciens ou modernes.

Mais quand on regarde de plus près cette solitude, on s'aperçoit qu'elle est souvent pour eux tout le contraire d'un isolement. Elle est le moyen de transcender les illusions de la nature et d'être capable de présence morale ou mentale. Par elle, on s'associe à d'autres êtres. C'est par elle qu'on échappe à la vulgarité et à l'estimation commune, à l'imitation conformiste ; elle permet de rendre la présence plus profonde. Le solitaire se met en face de l'unique afin d'échapper à cette immixtion de tiers qui est attachée à la connaissance commune. *Tu mihi loquere solus*. Elle est en dépit de ses apparences un besoin de société.

Et pourtant, il y a une angoisse avant d'entrer dans la solitude. L'angoisse existentielle n'est peut-être que le désir d'aimer absolument. Ce détachement de l'extériorité est nécessaire et on n'ose jamais l'accomplir ; c'est ce qui crée le tourment de la conscience devant l'antinomie effrayante de son avenir. L'Autre est totalement inaccessible à la conscience qui tremble dans l'extériorité. On craint en outre de quitter les dialogues terrestres, fussent-ils trompeurs, car on n'est pas sûr

de trouver la paix au bout de l'aventure. La conscience sent obscurément qu'elle pourrait être brisée, que la nuit est non seulement une épreuve nécessaire, mais un risque dont peut-être elle n'émergera plus jamais.

214. *La récompense de l'amour semble être l'amour aimant lui-même, sans représentation de son acte.*

Nous voulons être aimés et souvent nous n'avons d'autre issue que d'être aimants jusqu'à la faillite de nous-mêmes. La récompense de l'amour aimant est en lui et non pas dans la réponse du monde. Certains s'en réjouiront comme d'une conversion nécessaire et d'autres jugeront que la recherche du bien n'est alors qu'une mutilation ou un développement partiel.

Si l'exigence morale est sévère, c'est que le régime des finalités naturelles est discordant. Un être ne se développe qu'en se débarrassant de ses voisins qui l'encombrent. Il n'y a pas de place pour tout le monde. Par suite de cette cruauté naturelle, l'absence physique et même l'hostilité matérielle deviennent parfois le douloureux devoir de l'esprit : il n'y a pas de générosité qui n'entraîne une souffrance de nos appétits frustrés. Pour autrui et pour soi, il faut mépriser la douceur et boire le fiel.

La générosité pourra, à ce prix, résorber le mal des éloignements physiques. Le silence impuissant et encore stupide du jeune enfant, la distance spatiale, la mort de l'être aimé, sont des obstacles qui n'entament pas un vouloir courageux. Si aucune autre épreuve n'existait, il n'y aurait pas de privation absolue pour la belle âme. Car elle professe que le repos dans la présence toute faite n'est pas digne d'être comparé à la conquête d'une activité mutuellement transformante. Aimer n'est pas recevoir ou donner du passé, mais collaborer et se donner un nouvel avenir en le faisant. Cet amour dans l'absence divise comme un glaive la vraie et la fausse affection. La générosité dans l'absence est d'ores et déjà une survie de l'aimé, une existence prolongée qu'il peut mener en nous. En ce sens, la distance est indispensable à la manifestation et à la fixation du rapport intersubjectif. Car nous avons à vaincre la communicabilité et à établir la communication. On reçoit nécessairement l'amour ici-bas, quand on le reçoit; mais on le continue librement. Cette absence que doit vaincre la générosité est peut-être un secret naturel que les consciences ne parviennent pas à percer avant d'avoir accompagné les vivants jusqu'à leur tombeau, où leur masque tombe enfin. Aussi la générosité permet-elle qu'on se dévoue à autrui même à titre posthume.

215. *La générosité, par sa force stoïque, est un instrument incomparable de domination et de triage de l'expressionnisme naturel.*

La grandeur du stoïcisme est de trier les manifestations de la nature et de les subordonner à l'expression morale. Il fait taire le mal; il refuse de l'étaler en spectacle et n'accorde un droit de passage qu'aux actes généreux.

L'expressionnisme de la nature n'a pas de polarité morale : celui du vouloir dévoué est tout différent. Il est la libre construction d'un ordre qui non seulement se constitue dans son autonomie spirituelle, mais descend dans la nature pour la contraindre à avoir une pudeur et à obéir à un modèle. Tel est l'aspect admirable et productif du stoïcisme. Cette attitude de triage, si empreinte de noblesse courageuse, contient l'une des conditions de la convalescence cosmique : en toute hypothèse, si les choses sont destinées à un salut final, c'est à la faveur du refoulement personnel que devra s'anéantir le mal. L'œuvre du salut est enfouie ; elle a horreur du forum.

Toutefois les limites du moralisme commencent à poindre dès maintenant et nous pouvons les signaler par avance. Pour servir généreusement le monde, il ne faut pas seulement cacher le mal, mais le bien lui-même, dont la communication nuirait souvent au but de la vertu. La meilleure part de nos intentions est alors condamnée à ne pouvoir rayonner dans la nature; elle ne le peut et ne le doit pas. Que faire de ce poids douloureux et inexprimable ? Le stoïcisme n'a d'issue satisfaisante que dans la piété; et la piété sonne le glas du moralisme : l'immanence y est brisée par une réciprocité. Il n'y a peut-être pas lieu de reprocher aux stoïciens leur morale ; mais n'ont-ils pas eu tort d'en faire une métaphysique et une religion ?

216. *L'amour unilatéral semble capable de détruire l'unilatéralité: tout amour personnel a quelque chose d'efficace dans l'aimé.*

Dès qu'une communauté dépasse l'occasionalisme de la nature, elle a une prédestination éternelle. Elle n'est plus un pré-amour mais une générosité. Pour qu'elle parvienne à sa propre essence, il faut que le moi se transforme à cause du *nous* qu'il a entrevu; et il faut en outre qu'il se dévoue aux intérêts du toi. C'est dans cet acte qu'il y a une réponse libre: de l'attrait figuratif on passe alors à une vraie société dont tout le déterminisme est d'avoir été voulu et contre laquelle personne ne peut rien. On n'a pas besoin de permission pour s'attacher à autrui, pas même de la permission d'autrui.

Par la compréhension de la solitude d'autrui, la nôtre nous est révélée et en même temps retirée. La communion ne consiste pas à ajouter deux isolements, mais à se libérer du sien par la perception active de celui où était autrui. Et comme nous allons au toi en découvrant notre moi idéal, toute la solitude s'effondre en principe dans un seul acte de générosité. Le désintéressement est peut-être douloureux, mais il est toujours efficace. En nous transformant par la présence d'autrui, nous modifions mystérieusement l'essence même d'autrui, puisqu'elle agit en nous (1).

On entrevoyait alors que l'amour ne soit jamais unilatéral qu'en apparence. Efficace pour un être, la générosité le sera pour deux et indirectement pour tout l'univers. La haine de celui qui est aimé malgré lui signifie ou bien sa conviction que la générosité dont il est l'objet n'est pas véritable, ou bien au contraire sa rage d'être inévitablement vaincu dans la lutte par le dévouement qu'il reçoit.

Mais il reste qu'à partir de ce minimum, la réciprocité a des développements très divers. Il n'est nullement nécessaire qu'elle s'accroisse. La dure constatation de la contingence doit encore être rappelée. Il semble même que les obstacles viennent fatalement de toutes parts : il faut passer un à un la porte étroite de la vie, et le but souvent détourne du but. Au moment même où l'on mesure la puissance de la générosité, on ne peut nier qu'elle s'engage dans un chemin isolé et qu'elle soit contraire à son terme essentiel, qui est l'union des consciences.

217. *La générosité qui modifie l'amant et l'aimé semble seule capable de résorber éventuellement le mal du monde et de racheter l'univers.*

La générosité a dans toutes les absences physiques une occasion de triomphe. Pourrait-elle de même résorber l'indifférence morale de l'aimé, sa trahison ou sa haine?

Il est certain que la fidélité unilatérale est l'instrument le plus efficace que nous ayons pour réduire au minimum le mal de la séparation psychologique.

1) Elle élimine ce mal de nous-même. Il y a plus de bonheur

(1) On connaît le mot — peut-être littéraire, mais tout de même profond — de Baudelaire à M^{me} Marie: « En dépit de votre volonté, vous serez désormais mon talisman et ma force ». D'ailleurs, une conscience se refuse-t-elle jamais à devenir le talisman d'une autre? Son agacement est limité à l'ordre des manifestations sensibles, et c'est à cet égard que le cœur humain n'éprouve pas de pitié pour l'amour qu'il reçoit et qu'il ne partage pas, comme l'ont remarqué beaucoup de romanciers, en particulier B. Constant et P. Bourget.

à donner qu'à recevoir, à continuer de donner même quand on ne reçoit rien ou qu'on reçoit l'ingratitude. C'est la joie que les *Fioretti* appellent parfaite, parce que d'une situation désespérément hostile elle trouve encore moyen de faire jaillir l'amour. Dans cette attitude, la lucidité et la noblesse fleurissent du désespoir. La charité absolument pure n'a même plus besoin de condescendre, elle se donne. Est-ce un supplice, ou une joie qu'elle apporte alors ? C'est l'un et l'autre, mais ce n'est plus un pardon; le saint est délivré du ressentiment, même quand il est mis en croix.

2) La générosité peut ensuite être le seul moyen d'influer sur les décisions temporelles d'autrui. En haïssant le crime et en s'attachant au criminel, elle construit une histoire idéale du monde et elle tend à transformer le mal des subjectivités en événement impersonnel. Elle rend aux personnes la dignité qu'elles ont perdue et elle fait passer le mal qui est en elles à l'état d'objectivité. Elle discerne l'âme et les états d'âme pour arracher ceux-ci à celle-là et tout en condamnant ceux-ci, elle réhabilite celle-là. Du moins est-ce ici l'effort et le secret de la rédemption. « Mon Père, ils ne savent ce qu'ils font. » Non seulement la générosité redistribue les jugements ; mais, n'étant pas une indulgence ni une duperie, elle prend sur elle les conséquences de la haine, elle en opère la transmutation par son sacrifice, elle rend au coupable la jeunesse de son âme. Du vouloir mauvais qui ternit l'image du toi qu'elle sauve, elle fait un instrument d'émondation et offre à la faiblesse et à la malice de ce toi une image renouvelée de lui-même. Le moi qui se débarrasse de l'empire mauvais lui restitue en même temps un idéal. Il détruit les causes de la séparation et il laisse apparaître le lien pur de l'amour initial (1).

Si cette destruction ne suffit pas toujours à supprimer le mal, elle en change du moins autant que possible la situation. Allons plus loin : l'efficacité de la générosité est toujours réelle ; elle modifie fatalement le toi ; elle s'immisce dans l'image idéale que le toi aura de lui-même, si du moins il se sait aimé. En ce sens il n'y a pas d'amour malheureux. La haine ou l'indifférence sont précisément les moyens dont le vouloir vaincu se sert pour essayer d'éviter la constatation psychologique de l'acquiescement auquel il est contraint. Nous touchons ici à la victoire suprême et aussi à la limite d'efficacité de la « belle âme », au maximum de ce qu'elle peut arracher au destin.

Réduite à une stature humaine, la figure du Christ est symbolique de tout ce que nous venons de noter. Il a été jugé et

(1) Dans le sacrifice, il y a donc toujours un acte de destruction et non pas seulement d'oblation.

condamné. Pourtant il viendra juger le monde et il en fait le destin.

3) Au delà de cette limite, l'échec semble absolu du côté humain. Quelle que soit la victoire idéale, il reste toute la question de fait. Il *faudrait* une levée d'hypothèque pour que la générosité soit suffisante et bannisse l'hostilité du toi. Il faudrait au moins que l'aimé se sache aimé, et soit dépouillé de ses illusions accidentelles. Or, il n'y a pas de certitude que cette levée d'hypothèque ait toujours lieu ici-bas, même si en principe le savoir en est toujours possible. L'obstacle peut cependant trouver encore une signification mystérieuse en Dieu. L'amour unilatéral n'est-ce pas toujours au moins l'amour de Dieu qu'on partage ? Et Dieu n'est-il pas solitaire quand il est dans sa création ? C'est pourquoi il y rencontre les âmes généreuses. C'est peut-être pour que nous aimions Dieu humainement qu'il y a dans les créatures un élément d'échec souvent proportionnel à l'amour qu'on leur voue. C'est peut-être aussi pour que Dieu se fasse homme.

Emportée ainsi par la *Vorahnung* religieuse, la réflexion pourrait réconcilier la générosité avec l'idée d'un succès final et absolu de la sensibilité et de la destinée humaines. Elle le ferait par Dieu, et en renversant pour ainsi dire le leibnizianisme. Ce monde est pour Leibniz le royaume du réel, et il y a un arrière-monde plus large qui contient les possibles. C'est l'inverse que nous serions amenés à dire; ici-bas est le royaume du possible, et souvent l'amour y passe par des vicissitudes unilatérales; il s'y accompagne d'une angoisse qui est le signe de l'intermédiaire. L'évolution terrestre du monde est une dislocation de son essence divine, un cauchemar et une attente où semble se réaliser l'invraisemblable, mais qui se contractera pour toujours dans l'apaisement de sa réalité éternelle. Car les essences sont associées selon des liens nécessaires qui les simplifient dans une éternité invisible.

218. *Même en accordant pour une assez large part les propositions précédentes, on ne peut nier que la générosité reste partiellement impuissante à provoquer la communion des consciences; car elle ne peut toujours produire: 1) la conversion spirituelle; 2) la levée de l'ignorance chez l'être aimé.*

La vue précédente finit par faire intervenir Dieu et notre hypothèse de départ se contentait de faire intervenir la générosité. Retournons donc aux conditions premières du problème. L'amour non partagé n'est pas capable par lui-même de suffire à l'unification de la métaphysique et à la réconciliation de l'ex-

périence humaine avec elle-même. Il approche beaucoup de ce but, mais ne le touche pas.

Nous pouvons le constater par un exemple particulier: le rapport de la générosité et de la connaissance. On dit de l'amour à la fois qu'il fait voir et qu'il est aveugle. Il est aveugle, quand il est l'éros de l'espèce ou le délire qui en reste aux amorces qualitatives et n'a pas visé l'altérité même de la personne. Au contraire, la générosité fait voir: elle transforme l'éros et découvre l'identité même du moi idéal et du toi. Elle épouse la volonté nécessaire par laquelle l'être aimé ratifie librement son essence initiale. Par là, elle implique déjà une fusion de perspectives universelles; elle est ouverte, complètement exempte de jalousie et sa limitation n'est pas essentielle, mais purement factuelle. A la perspective de l'aimant, elle ajoute déjà la perspective de l'aimé. Elle a valeur de connaissance parce qu'elle est au-dessus de la stupidité de l'instinct ou de l'hypnose de la passion et qu'en son premier mouvement elle perçoit un nouvel univers.

Mais cela dit, il manque à la générosité quelque chose: c'est la réponse libre de l'être aimé, sa collaboration factuelle. La séparation morale est plus apparente que réelle: ainsi parlent les moralistes. Elle est plus réelle qu'apparente: ainsi constate la vie. Et la vie a raison. Nous ne pouvons tenir la temporalité pour insignifiante. La liberté est une réponse dont notre destin dépend. L'absence de réciprocité visible montre que les dyades créées sont instables, inégales et précaires. La générosité ouvre peut-être les portes du ciel; elle vient d'une communion qui est en Dieu et elle trouve en lui l'espérance de la développer. Mais elle n'ouvre pas fatalement les portes de la terre; peut-être même les ferme-t-elle. La communion des consciences doit se réaliser dans un monde qui se crée laborieusement et parfois malheureusement.

Il y a une distinction réelle entre l'acte qui procède de ce qu'on a reçu et celui qui procède de ce qu'on a aperçu et voulu, le premier. Le « damné » est celui qui ne peut aimer que par suite du fait qu'il est aimé. Il se donne uniquement ce qu'on lui donne. Le « sauvé » est celui qui est aimé parce qu'il aime, il découvre les liens invisibles des âmes et Dieu entre elles. Le damné en revanche se découvre seulement lui-même en celui qu'il est forcé d'aimer; le moi idéal ne peut lui apparaître identique au toi, ni le toi lui être connu totalement.

219. *En outre, la volonté de réduire l'essence de l'amour à la générosité unilatérale est incomplète et même incohérente. Tout amour vrai veut la réciprocité et l'efficacité.*

La croyance que la perfection spirituelle est unilatérale est une attitude qu'il ne faut pas confondre avec la sainteté sous prétexte qu'elle peut entraîner beaucoup de renoncement. Il s'agit en effet dans ce cas non seulement de ne pas chercher un retour, mais de le proscrire et de juger regrettable qu'il ait lieu (1). Les saints ne sont pas ainsi; ils exigent un détachement, mais ils estiment qu'ils ont une récompense surabondante. Ils veulent la morale mais par la présence de Dieu; et ce qu'ils chassent de la morale, ils l'ont déjà reçu innocemment de la religion. L'amour de Dieu pour eux est le thème dont ils vivent, le bienfait dont ils ne cessent de rendre grâces.

Une conscience vraiment généreuse ne refuse pas le risque de souffrir à cause d'autrui, précisément parce qu'elle ne peut se montrer indifférente à l'acte d'autrui, à ses difficultés et à sa valeur. Aussi aimer quelqu'un est-ce lui donner le pouvoir de nous rendre malheureux. En outre, une générosité qui prétend équivaloir à toute l'essence de l'amour est inconcevable. Elle se retourne contre elle-même. Il y a quelque chose d'incohérent dans le moralisme exacerbé qui prétend couvrir tout le champ de la réalité. La morale n'est pas l'univers ni même la personnalité. Tout amour déborde la moralité parce qu'il veut aussi la réciprocité. C'est la raison pour laquelle le saint est fatalement un apôtre. L'artiste ou le penseur eux-mêmes, tournés vers la réalisation des valeurs, attendent une réponse humaine, une communion dans l'assentiment. Kant l'a noté à propos de l'émotion esthétique. Quand nous estimons qu'une chose est belle, nous voudrions que notre admiration fût spontanément partagée par tout le monde. Ruskin montre un autre aspect de la même vérité en écrivant, à propos de l'éveil des consciences par l'artiste: « ...L'être parfait doit aussi avoir pour auditeur l'être parfait... Vous devez être tout à moi comme je suis tout à vous. C'est la seule condition de notre rencontre possible... Il n'a pas seulement le droit d'être rencontré ainsi, face à face, cœur à cœur. Il a le devoir de provoquer une telle ré-

(1) Cette attitude hautaine ou chagrine peut même prendre la forme d'une *χενωσις* assez immorale: il faudrait renoncer à la perfection pour que ce soit autrui qui l'ait. A cet égard, je n'aime pas l'argument de Richard de Saint-Victor. Voulant prouver que le Saint-Esprit reçoit sans donner, il explique que la Troisième personne de la Trinité se réjouit de ce que le don soit réservé au Père et au Fils. TH. DE RÉGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892, II, p. 331. Cette conception du pur amour n'est pas celle de l'ensemble des grands mystiques.

ponse dans l'autre âme » (1). A combien plus forte raison, si nous considérons le pur échange intersubjectif, au seuil duquel s'arrête l'exploration des valeurs!

L. Brunschvicg estime que l'angoisse de la réciprocité est fatalement égoïste et contraire au progrès de la conscience. C'est loin d'être toujours vrai. En premier lieu, il est spirituellement et moralement obligatoire de souffrir de l'éloignement où autrui se trouve de la perfection et du bonheur. En second lieu, il est légitime de souffrir de la distance d'autrui à nous-même. Les destinées humaines s'accomplissent les unes par les autres; renoncer à souffrir par autrui, c'est admettre que l'affection d'autrui ne peut rien nous donner d'essentiel et que nous ne pouvons rien lui offrir de bon, sous prétexte que nous ne pouvons nous donner les uns aux autres tout l'essentiel et toute la bonté. Une telle exagération manque le but en le dépassant.

C'est l'insensibilité qui gâte le stoïcisme. Epictète nous conseille devant le deuil d'autrui de simuler que nous sommes affligés mais il nous défend de laisser la compassion envahir réellement notre cœur. Souffrir parce qu'un être cher a disparu est absurde pour le pur dévouement, qui se réjouit en toutes choses et n'a jamais rien à regretter ni à espérer. C'est la grandeur et la faiblesse d'une telle attitude d'ignorer à jamais les larmes. Une moralité fondée sur le seul courage ne se débarrassera pas de cette subtile lâcheté. Car la décision de ne pas souffrir quand la souffrance semble stérile finit par mutiler la philanthropie même dont elle s'inspire. La générosité se contredit quand elle exclut le désir ou le regret de la communion; elle ne va plus jusqu'aux extrémités de l'humain. Si elle ne le fait pas, est-elle encore digne de son nom?

La prétention du pur amour unilatéral est étriquée et impuissante, optimiste par contrainte. La générosité ainsi comprise n'est une solution que si l'on renonce à la métaphysique et si l'on tient pour accessoires les consciences autres que la nôtre. Or la catégorie de l'Autre est d'autant plus indispensable à l'expérience humaine que celle-ci devient plus spirituelle. Chose curieuse, la générosité, qui est moralement nécessaire à l'amour, lui est métaphysiquement insuffisante; si elle était seule, elle le détruirait. L'amour de l'amour, synthèse de toutes les valeurs, serait donc incapable de lever l'antithèse de l'extériorité si, en laissant émaner de lui les valeurs, il n'était lui-même une surpersonnalité.

(1) *Selections from the writings of J. Ruskin*, Lond., 1900, I, p. 215.

220. *Parce qu'elle implique un désir de réciprocité, la charité exige une certaine égalité des êtres personnels; la justice est donc un vouloir nécessaire de la charité et trouve en elle son fondement rationnel.*

Le don offert appelle inévitablement un don reçu. Tout amour en voulant la réciprocité fonde ainsi l'idée d'une égalité soit native soit imputée. Non seulement nous avons ici la suggestion d'une certaine parité personnelle, mais nous découvrons en outre le fondement de l'idée de justice, le prototype de toutes ses formes, qui est la perfection du commerce spirituel. Un amour imparfait (et *a fortiori* la haine ou l'indifférence) avilit la dignité du moi et lui mérite justement l'injustice. Il dégrade aussi l'image que nous nous faisons d'autrui.

Cette correspondance entre le degré de la bonne volonté et la forme du choc en retour que lui apporte le monde est une sorte de loi du talion en métaphysique. Elle témoigne que toute attitude relative à la charité entraîne une attitude relative à la justice et que le fondement moral de celle-ci est en celle-là.

La justice peut être considérée non dans sa relation à la charité qu'elle extériorise, mais dans le statut qu'elle établit entre les sujets de droit. En ce dernier cas, elle contient, malgré la détermination parfaite de son code, un déficit spirituel qui interdit de confondre la réciprocité intérieure et la réciprocité juridique : la seconde, quand elle réussit à s'arracher aux impératifs naturels, n'est qu'une incarnation tangentielle de la première; elle est le fragment d'une trajectoire et le mouvement qui passe en elle ne s'y arrête pas.

221. *La réciprocité a des privilèges. Seule elle fait coïncider la personne et la nature.*

La réciprocité a d'abord le privilège de faire coïncider pour une fois, et c'est presque miracle, la personne et la nature. Car le moi dans la communion sort du silence et se manifeste quand le toi le veut. Il y a ainsi parfaite équivalence entre les volontés accordées et l'extériorité qui les traduit. La nature est alors une construction visible, fidèle à une harmonie invisible. Son évolution suit l'ordre des esprits. Nous percevons ici le moment inespéré où les qualités expriment parfaitement la personne et ont dépouillé toute étrangeté. Tant qu'un dévouement n'est pas réciproque, l'expression ne peut être libre de toute idée générale, de toute matière indifférente. La joie que donne l'accord des sujets consiste surtout dans le fait d'avoir libéré la nature et supprimé les neutralités vulgaires.

Deux points de cette transformation importante sont à analyser : 1) le rapport de la personne et de l'idée ; 2) le rapport de la personne et du temps.

222. Seule elle accomplit la personne. Elle arrête la désintégration de la personnalité en idées et elle intègre les idées dans la personnalité : bref elle élimine du moi l'intervalle du non-moi.

Pour la science, la personne est un carrefour d'idées et la particularité n'est qu'une rencontre de concepts. Il semble donc que la personne participe aux idées. Mais pour le personnalisme, c'est l'idée qui participe au moi ; elle tire de lui sa dérivation. A partir d'un même moi, je peux dénombrer une foule d'idées différentes. Par exemple, la morale me demande de distinguer le menteur et le mensonge : c'est une façon de défaire le réel, c'est-à-dire la personnalité du menteur, de lui retirer des aspects et d'en faire une liste impersonnelle. D'autre part, les idées exercent sur moi un attrait ; en tant que message d'autrui, ou même en tant que suggestion de la nature, elles se proposent au moi et peuvent être assimilées par lui ; elles disparaissent en lui. Nous voyons donc que l'idée (même si elle n'est encore que la qualité particulière) accomplit une double et inverse fonction : ou bien elle désintègre la personne ou bien elle l'intègre. Or dans ces deux cas, elle peut se détacher de la personne. Mais le moment où la personne cesse de se désintégrer en idées et où l'idée est intégrée à la personne est celui de la réciprocité. L'histoire de la nature, quand on considère son aboutissement dans la dyade, est celle d'une création et d'une projection d'idées qui disparaissent et se simplifient dans l'intuition du *nous*. Celui-ci élimine l'élément impersonnel qui viendrait se glisser entre le moi idéal et le toi et qui permettrait leur distinction. L'acte de réciprocité transforme les perspectives et les unifie ; il en retire ce qui faisait écran ; il fait tomber la représentation d'un monde séparé ; sur un point au moins, celui de la connaissance mutuelle de deux consciences, il élimine la masse des facteurs étrangers, le non-moi interposé entre les sujets.

223. Seule l'harmonie intersubjective unifie les temps conscients.

La réciprocité seule parvient à l'accord des rythmes. Elle transforme le temps en éternité ; elle introduit dans la succes-

sion irréversible un échange actif entre l'avant et l'après par le présent. Dans l'isolement généreux, nous pouvons sans doute nous rendre présents des êtres absents ou combler les lacunes du passé par la fidélité d'une mémoire continue qui supprime pieusement et frauduleusement la négation et les vides. Mais la réciprocité nous permet d'opérer en autrui ce que la générosité opère en nous: c'est-à-dire de remanier ce qui semblait révolu. Par suite, la conscience n'est plus asservie à sa propre localisation spatio-temporelle, car les lignes des mémoires communiquent et les significations du passé s'unifient derrière la barrière sensori-motrice du présent individuel et organique. L'intersubjectivité peut se répandre sur tous les souvenirs et toutes les anticipations. Deux esprits peuvent vivre de la même mesure, sans que leur originalité soit diminuée par leur convenue.

Ainsi s'achève en chaque dyade l'édifice laborieux de l'unification des temps qui est déjà l'objet de plusieurs relais et synthèses en chaque organisme vivant et en chaque psychisme. La psychologie contemporaine a maintes fois signalé la disparité des temps élémentaires qui répondent à la conscience sourde de chaque organe ou de chaque fonction mentale: la conscience centrale impose son rythme tout en tenant compte de ceux qu'elle domine et en les laissant parfois reprendre un peu d'autonomie.

Un exemple banal, analogue à celui du rêve de Maury, aidera à comprendre ce point. Il arrive parfois que dans le demi-sommeil on puisse vivre en même temps sur le plan de la sensation et sur celui du rêve tout en apercevant leur différence de rapidité. Ainsi le dormeur a les mains croisées derrière la nuque sur un fauteuil; elles viennent à se desserrer et ce geste le réveille; au moment où il perçoit la situation, il perçoit aussi la fin du rêve peut-être déjà long qui fut déclenché par ce geste. Mais la conscience intellectuelle qui s'aperçoit de ce décalage le répare; elle donne la commune mesure qui permet de comparer et de faire correspondre les deux rythmes. De façon analogue, on peut dire que la perception intersubjective découvre une unité dans la variété des rythmes qui appartiennent à chaque moi.

224. *La réciprocité étant une grâce et ayant une apparition sporadique dans les variétés de l'expérience, il est impossible de compter sur elle pour résoudre toute l'antithèse, puisqu'on peut l'attendre en vain et que la générosité désintéressée n'est pas de nature à l'obtenir nécessairement ici-bas.*

Les privilèges de la réciprocité n'empêchent pas qu'elle ne

puisse, sur le plan humain, absorber toute l'antithèse que la nature et l'esprit lui opposent. Elle a une place sporadique et exceptionnelle dans l'expérience. Or, même si elle était plus largement distribuée et si elle pouvait emporter dans un courant unique toutes les consciences humaines, elle serait encore incapable de supprimer la réserve effrayante d'hostilité qui est dans la nature. Nous sommes ramenés une fois de plus au contact positif de la contingence, dans nos destinées et nos acquisitions. Seul est en notre pouvoir notre propre sillage. Le reste est ce qu'il est et le restera, à moins qu'il n'y ait un Dieu et qu'en lui se distille mystérieusement la bonté éternelle du destin.

La mort de la nature, la suppression du moi coupable par la force, sont des solutions qui ne coupent pas le mal à la racine, car elles laissent la guérison au nombre des événements; elles mettent la perfection dans l'extériorité, ce qui est illusoire ou en tout cas incomplet. Nous comprenons donc que le salut du monde ne peut naître que d'en haut et venir du dedans; seule une communion éternelle peut racheter le mal et le bonifier.

225. L'antithèse ne serait donc levée que s'il était prouvé qu'une réciprocité toujours actuelle est offerte en toutes dimensions, c'est-à-dire s'il existe un Dieu-Charité.

Ainsi sommes-nous poussés à conduire notre examen plus loin encore, jusqu'à Dieu. L'énigme résiste à la pénétration salvatrice de la générosité et même des réciprocités humaines, comme elle résistait aux valeurs de bien, de beau et de vrai. Il faudrait que la réciprocité fût Dieu même et que ce Dieu fût personnel pour qu'une espérance de lever l'obstacle nous fût donnée. Les valeurs doivent être conduites jusqu'au point où elles se dévoilent en dévoilant celui vers lequel elles se dirigeaient. Comme dit Platon dans le *Phèdre*, nous voici au moment où l'on prend conscience de l'amour rendu par Dieu. Si cet amour n'est pas, c'est-à-dire s'il ne précède pas notre existence, l'espoir est perdu.

La science, l'art et la pratique morale, ne nous donnent pas la paix; serait-elle expressive d'un surhomme, leur réalisation ne serait jamais achevée ni achevante; elle frustre la conscience de son appel et nous laisse dans une cité semi-harmonieuse.

CHAPITRE TROISIÈME

LA METAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ

226. *Chercher si Dieu peut résoudre les désharmonies de l'expérience oblige à poser de nouveau dans son ensemble le problème du mal.*

Une conception de Dieu semblable à celle qui a été esquissée dans la première partie de ce travail, est-elle de nature à lever l'antinomie que ni les valeurs ni l'amour humain ne peuvent résoudre entièrement? Pour répondre à la question, précisons d'abord le caractère du « mal » que nous cherchons à résorber. Car la description en est variable selon la conception de l'absolu qu'on adopte. En un certain sens, il n'y a pas d'expérience pure du mal; toujours, nous interprétons les faits. Même dans l'émotion physique, un jugement se cache. *Nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu*. Introduire Dieu dans la solution, c'est l'introduire aussi dans les données du problème : car la définition du désordre n'est plus la même dans l'hypothèse où il y a un Dieu et dans celle où il n'y en a pas. Si on pose le problème sans Dieu et qu'on essaie ensuite d'une solution qui est Dieu, on fait un travail incohérent, et l'on cherche la quadrature du cercle. Il faut poser et résoudre le problème selon un axe. La pensée pourra s'accroître de données neuves dans cet axe, mais elle doit en choisir un.

L'axe selon lequel nous avons posé et cherché à résoudre le problème dans les chapitres précédents est celui de la personne; et il impliquait l'existence de Dieu. Aussi devons-nous en arriver à la conclusion que les valeurs ne suffiraient pas à éliminer l'obstacle imposé à notre expérience primitive du bien.

Ce qui était implicite doit maintenant être analysé directement. Mais l'échec du recours aux valeurs place sur les épaules de Dieu un fardeau nouveau que nous n'avions pas encore considéré en face. Dieu doit être en quelque sorte mis en demeure de résoudre le fait même qu'on puisse poser le problème et essayer de le résoudre sans lui. Il doit être une perspective qui supporte de passer pour étrangère aux autres perspectives. Dieu est appelé à répondre non seulement des maux qui existent quand on admet sa présence, mais aussi de l'athéisme et de l'absence du monde par rapport à lui, avec les maux qui en

découlent. En un mot, comme déjà nous l'avions suggéré, l'absolu suprême doit rendre compte des autres formes d'absolu et des apparences d'absoluité suprême qui sont ses sosies.

Section I. — LE PROBLÈME DU MAL.

227. *La richesse des formes du mal semble d'abord incompatible avec sa réduction à un principe ou à une forme unique.*

C'est l'apparition de la douleur qui trouble le plus la confiance populaire en une Providence. Pourtant ni la petite ni la moyenne douleur ne posent de vrais problèmes. Seules, les grandes souffrances sont une énigme redoutable. En outre, elles écrasent l'esprit de façon incompréhensible et entraînent un déséquilibre incurable. L'*Uebel*, conséquence des événements extérieurs, des accidents et rivalités naturels, a pour effet d'engendrer la *Bosheit*, la perversion intime, la révolte psychique ou éthique, bref, la désagrégation fatale et intérieure de l'âme.

Mais la souffrance n'est pas le seul mal qui pose ce problème. L'indifférence ou la joie sont aussi des scandales, ce sont souvent des pertes de l'âme ou, à tout le moins, de belles illusions dangereuses. Qu'on songe à l'euphorie physique des grands malades et surtout à la paix trompeuse du criminel.

Dans ces derniers cas, le mal se dévoile sous une autre forme : l'ignorance et l'erreur. Mais ce Protée est encore dans la sincérité et l'analyse : le développement loyal de l'intelligence est un vampire pour la vie. En tout sens apparaît ainsi la vanité à laquelle est soumise la pauvre créature.

Et, comme un indice nouveau du mal, survient son étrange aptitude à se communiquer : ce qu'on peut appeler le mal de la contamination est peut-être son aspect le plus inquiétant. Les consciences personnelles se désorganisent par une contamination quasi-matérielle. Comment justifier cette solidarité insultante ?

Puis le mal réside dans la guerre universelle et l'entremangement. Dans le massacre des êtres, les moins dignes sont souvent les plus heureux. Et voici une nouvelle tête de l'hydre : les valeurs sont méprisées, les acquisitions spirituelles se dilapident, la civilisation péniblement édifiée s'écroule. C'est une immense ruine de l'énergie spirituelle. Sisyphe recommencera toujours l'ascension et tout retombera encore sans espoir. Que d'efforts admirables qui avortent et même qui aboutissent directement au contraire du but poursuivi. Il semble aussi que les connexions obscures des choses aient été renversées par un malin

génie et qu'en voulant le bien chaque activité travaille directement à la venue d'un désordre. La volonté noble crée parfois les charniers.

En résumé, le mal est un ensemble dont l'inventaire est très laborieux. Ce n'est pas seulement la nature greffée en la conscience, mais l'égarement volontaire de cette conscience; ce n'est pas seulement la souffrance insurmontée ou insurmontable, mais l'absence de certaines souffrances et la présence de certaines joies; c'est l'épidémie physique, mais la solidarité morale aussi et l'essaimage incohérent des valeurs, qui se perdent ou se heurtent. Toujours on rencontre dans ces formes si diverses une injustice des choses ou une réponse défectueuse que la réalité se donne à elle-même.

Mais quand faut-il considérer une réponse comme défectueuse? Les plus graves difficultés se rassemblent dans cette dernière question. Au cours de ses métamorphoses ignominieuses, l'univers ressemble à une immense plaine couverte de décombres. Le mal, c'est que ce qui est jugé mal soit souvent bon en un autre sens, et que finalement on puisse se demander s'il y a vraiment un mal. Et pourtant, l'analyse n'est pas épuisée. Que d'autres détails apparaissent sous le regard à chaque instant: l'incompatibilité du bien particulier avec le bien général, le sacrifice des consciences les plus délicates, le fait que des lois bonnes pour la moyenne des individus aient pour conséquence fatale le supplice effroyable et raffiné d'une minorité. Toutes ces expériences constituent des formes du mal, si fréquentes qu'il est superflu d'y insister.

La variété de ces aspects est étourdissante. Tantôt il s'agit de la nature, tantôt d'une volonté perverse. Encore faudrait-il distinguer en ce dernier cas la possibilité de pécher, l'impulsion au péché, et le péché même. D'un autre point de vue, il y a le mal subi et le mal commis, et enfin le mal contemplé.

Une réalité si fuyante s'altère profondément selon la perspective choisie et elle est entraînée avec le bien dans une complexité extrême de relations paradoxales: le bien produit le mal, le mal produit le bien. Pourtant, chaque forme mauvaise vue de face et dans son ordre, est bien l'objet d'un jugement de désapprobation légitime. Les problèmes glissent l'un vers l'autre et semblent interchangeables parfois; ils restent néanmoins réels, chacun à leur place et dans leur perspective.

228. *Il y a pourtant une solidarité cachée entre tous les êtres et le mal de l'un crée un problème du mal pour tous les autres.*

Si le mystère est en un point, il est partout. Il y a une soli-

darité du silence qui va de nous à Dieu, de nous à nous et de nous à autrui. Dans l'ordre personnel, cette unité est fondamentale. C'est une erreur d'optique que de localiser le mystère et de le croire séparé, comme si l'on pouvait le reléguer dans un coin à l'usage des esprits religieux. Il y a un mystère universel dès qu'il y a un point d'interrogation dans une conscience. Mais le mal de la nature n'est tel que par rapport à une conscience. La communication du mal n'existe ici que par la médiation de l'esprit. C'est par sa rencontre avec la nature que surgit la forme la plus étrange et, en quelque sorte, la plus aiguë du mal pour la conscience: le mal de la nature dans la personnalité.

Fichte a regardé la nature comme une phase dans le développement du moi. C'est vrai à propos du *mal* et du *bien* de la nature. Mais on ne peut rejeter avec lui l'*existence* d'une nature *in sensu diviso*; c'est même cette séparabilité de la nature qui crée le fait mystérieux du non-moi. Et en ce sens il faut se dresser contre l'idéalisme qui tourne le dos à la difficulté réelle. C'est en prenant conscience dans le moi de l'opposition réelle du non-moi, indépendamment du moi, que je prends conscience du mal. Il n'existe que dans le moi; mais, précisément, au moment où la nature existe hors du moi et si elle est en dualité réelle avec lui. Dès lors, et de quelque côté qu'on se tourne, l'existence du mal en un point contamine l'esprit sur tous les points.

Par définition la solidarité mauvaise ne tient pas compte de la suprématie spirituelle et manifeste une insolence extérieure. Ainsi Renouvier n'explique-t-il rien en écrivant: « La lutte des éléments déchainés a été la suite inévitable de la lutte entre les hommes » (1). On se demande même sur quelles bases peut bien reposer une fiction si intempérante; ce que nous savons de la terre avant l'histoire ne favorise nullement ces rêveries. On constate la solidarité mauvaise sans avoir besoin de courir de telles aventures déductives.

229. *Le mal semble surgir tantôt de l'absence de Dieu et tantôt de sa présence. Mais c'est cette deuxième forme qui est la plus importante.*

Toute aspiration à la présence totale de Dieu implique une misère du monde sans Dieu. Ainsi ce même spectacle de la tragédie cosmique qui révolte l'âme close prouve à l'âme ouverte qu'il y a un Dieu. Le véritable mystère est la tendance,

(1) RENOUVIER, *Nouvelle monadologie*, Paris, 1899, p. 488.

souvent fatale, qui porte l'âme à se clore et à refuser la consolation divine.

Mais, par un retournement singulier, on peut affirmer ainsi que l'amour de Dieu creuse et multiplie la capacité de souffrir. Dieu signifie la surrection de nouveaux tourments. Il met dans notre détresse un infini, car il porte toute perfection si haut que nous ne pouvons jamais l'atteindre. Le désespoir jaillit de la foi et remplit le monde comme une source de sang.

Toutefois, la moins curable de toutes les souffrances est l'inutilité de la souffrance. Or l'existence divine nous l'épargne. Si elle approfondit la misère du monde, elle la transvalue aussi et la rend toujours curable. Pour la foi religieuse, nous pouvons déjà l'entrevoir, le problème subjectif du mal est soluble; il suffit de s'abandonner et il n'y a pas d'explication à chercher, il n'y a qu'une Présence à recevoir. La manie raisonneuse meurt aussitôt. A-t-on besoin d'expliquer l'accord d'un père et de son fils? Elle est et elle renferme la promesse: cela suffit.

Mais, pour le croyant lui-même, tout n'est pas fait. Car il reste le spectacle du mal en dehors de lui. Si provisoire ou superficiel qu'on le juge, il constitue un grave problème dont personne ne peut nier la contre-présence. Dieu doit rendre compte du fait qu'on ne croit pas toujours en lui et des maux qui se forment en son absence. Notre Dieu n'est pas seulement responsable de l'univers avec Dieu; il l'est encore de l'univers sans Dieu. La foi que nous avons en lui n'empêche pas le problème du mal de prendre une immense ampleur, bien au contraire.

Au total, le genre de souffrance est différent selon qu'on admet ou qu'on repousse Dieu, mais la dose est à peu près la même pour tout homme qui veut aller au bout de son humanité. Incroyants et croyants se livreraient à une surenchère puérile en revendiquant chacun pour eux-mêmes la capacité la plus grande de souffrir.

230. *Le mal a sa dimension totale dans une conscience du mal.*

La nature ne constitue pas un problème du bien ni un problème du mal si on la considère à part de l'esprit. Il n'y a problème du mal que si on la pense avec l'homme, ou en direction de l'homme. En elle, le mal n'est qu'une tentative. Et en dehors du jugement qui l'accueille, il n'est encore qu'une tentation pour l'homme. C'est en reconnaissant le mal pour réel que nous le faisons et que son existence se pose absolument. En l'homme seul, il parvient à prendre consistance. Nous pouvons nous refuser à ses sollicitations et ne pas nous laisser convaincre par la nature de lui attribuer le mal qu'elle nous

suggère; car il n'est en elle que si nous l'affirmons et refusons de passer au delà de la nature.

Saint Augustin a raison de dire que toute la question est rassemblée dans l'ordre personnel. Il a tort de n'y voir qu'une question de vouloir moral. Il biffe d'un trait le mal subi, la reprise du mal naturel en l'homme, le caractère passif de la victime humaine. Il a certes vu cet aspect à propos du péché originel, mais il ne s'en souvient pas quand il entreprend de justifier Dieu. Dans sa lutte contre les manichéens, et surtout contre Pélage, il parle en avocat habile qui charge le client de la partie adverse. Il a fait faire au problème un progrès décisif, mais il a compromis ce progrès par une autre clause de son système; car, à un moment donné, il supprime la positivité du mal afin de justifier plus vite Dieu. Pour lui, seul compte le mal qui est directement voulu. Ce n'est pourtant pas le seul qui compte dans nos vies, ni pour Dieu. Il décrète que ce mal, seul officiellement reconnu par lui, est négatif et n'a pas de causalité divine, ce qui est une idée obscure et qui deviendra sophistique entre les mains d'auteurs moins profonds que lui.

L'aspect le plus énigmatique du mal n'est pas celui du mal voulu librement, mais celui du mal subi injustement. Et dans cette dernière catégorie, une distinction encore s'impose : le mal subi est plus révoltant quand il l'est avec conscience. Un agneau conduit à la boucherie est un exemple de la barbarie naturelle, mais il n'a pas pleinement conscience de son sort et le mal serait pire s'il savait ce sort. Si grand que soit le mal ignoré, il sera toujours dépassé par la conscience qu'on en prend. On dit quelquefois : le plus grand mal, c'est d'ignorer certaines souffrances. C'est exact. Il y a des maux inconscients supérieurs à certains maux conscients. Mais un plus grand mal encore serait alors d'être conscient de cette ignorance et de la perte de valeur qu'elle implique.

231. *La conscience du mal a sa dimension totale dans une souffrance.*

La conscience du mal est toujours douloureuse, elle aggrave donc toujours le mal objectif. Ainsi, la conscience de la déperdition des valeurs est un mal pire que cette déperdition même. Au fait brut s'ajoute la compréhension du fait, l'esprit est bafoué, il se voit impuissant et rebuté.

Or le signe de la plénitude que prend le mal dans la conscience est une douleur. Non pas que toute souffrance soit lucide et soit le pire des maux, mais le pire des maux contient toujours

une souffrance. Ne disons pas : toute conscience du mal est un grand mal ; mais : tout mal s'accroît par la conscience du mal et en ce sens le summum du mal est certainement conscient et douloureux.

C'est une terrible réalité que la souffrance peut émaner des sommets de l'être. Elle peut descendre des sources mêmes de la lumière et de l'amour. L'optimisme de Descartes ou de Leibnitz n'a pas compris cela ; ils n'ont saisi qu'un aspect : celui de la douleur qui est une conscience sourde et une connaissance confuse. Ils passent, les yeux bandés, près du Christ sur le Golgotha. La souffrance n'est pas toujours le mal suprême, mais le mal suprême prend toujours la forme d'une souffrance et essaie de se glisser comme un poison dans le cœur de Dieu. A l'infini cet effort pour corrompre Dieu échoue peut-être, mais il commence par n'être que trop réel.

Dans ces conditions nous conviendrons de désigner le mal par la souffrance. Cette abréviation vient d'être justifiée.

232. *La souffrance qui accompagne la perception la plus universelle du mal est un paradoxe ; et le mal n'étant pas pleinement intelligible, ni la position exacte, ni la solution du problème ne peuvent dépasser la probabilité.*

Nous avons à devenir divins pour comprendre et résoudre le scandale que nous donne la vue du monde. Mais au moment où il envahit en triomphateur la conscience absolue, il se transmue et il disparaît.

Le paradoxe est que, découvrant parfaitement ce qu'est le mal, je le dépasse, je lui échappe et je n'ai plus besoin de remède. C'est donc un problème imprécis ; il ne deviendrait net qu'au moment où j'en aurais la solution, c'est-à-dire où je n'aurais plus besoin de poser le problème. Il faudrait d'abord comprendre le mal pour pouvoir le définir. Or, on n'en a une science adéquate qu'au moment où cette science n'a plus d'objet.

Il en résulte que ni le mal, ni les solutions du mal ne sont pleinement intelligibles ; car notre intelligence même du mal garde un caractère hypothétique. Le problème du mal n'a pas de solution péremptoire, mais seulement une explication en espérance. Sous toutes ses formes, le mal est moins la réalité qu'une halte devant la réalité ; il n'est jamais achevé ; il est le type même du problème qui ne peut être énoncé et résolu que dans le pressentiment.

Il semble qu'on doive choisir ici, comme à propos de l'indétermination en microphysique, entre une description approchée qui sera exacte et une description précise qui sera inexacte.

Section II. — LA SOLUTION THÉISTE.

233. *Par définition, l'existence d'un Dieu infiniment bon et puissant pose et résout à la fois le problème du mal. Il serait naïf de ne pas s'en apercevoir.*

Le problème du mal n'existe que s'il y a un Dieu à la fois infiniment bon et infiniment puissant. Poser le problème suppose qu'il est déjà résolu, c'est-à-dire que c'est un pseudo-problème. La véritable difficulté se réduit à ceci : *comment* comprendre intellectuellement que Dieu soit et que le mal soit; ces deux aspects étant également sûrs et également à admettre, puisque l'un tombe si l'autre tombe.

Si Dieu n'est pas, nous n'avons pas le moyen de crier au scandale et de prétendre qu'il y a une injustice. Le mal se réduit à un gémissement ou à une bouderie et le bien à une préférence subjective. L'un et l'autre ne sont plus que des événements. Admet-on que le sommet de l'univers est la valeur ? Il n'y a aucune raison pour vouloir que ce sommet reprenne et justifie le tout de l'univers. Il y a de la souffrance, mais il n'y a plus de problème du mal, dans l'aspiration aristocratique de Platon ou d'Aristote vers le divin.

Cette remarque transforme le problème du mal en simple difficulté et non plus en raison de douter qu'il y ait un Dieu. On pourrait donc aller jusqu'à renverser la portée logique de la question et à affirmer que le problème n'est réel que si l'on croit en Dieu. Le mal est, donc Dieu est.

S'il y a un Dieu Charité, il n'est pas douteux que la solution de l'énigme du mal ne soit possible et que l'espérance ne soit fondée. Un Dieu subsistant est la seule idée capable de soutenir et de transmuier le mal. C'est au croyant qu'il appartient de croire au problème du mal dans toute son ampleur et de penser en même temps que tout puisse s'arranger. Il est donc puéril de se demander si le problème du mal est soluble pour le théisme. Par hypothèse, il doit l'être.

234. *Cette solution n'est cependant pas une explication mais le principe d'une explication possible.*

C'est donc au moment où le pessimisme est sur le point de réussir entièrement qu'il s'écroule. La révélation du remède en Dieu, qui est suffisante pour donner à la conscience humaine un apaisement absolu, ne lui fournit cependant pas une explication.

Car la solution du problème a deux degrés : l'apaisement et l'explication. Le premier ne contient que le germe de la seconde, la seconde est pour nous toujours imparfaite et anticipée. Nous sommes sûrs du salut dès que nous croyons en Dieu, mais savoir comment nous sommes sauvés ne nous est jamais donné complètement dans les conditions de l'expérience liée à la nature. La croyance cherche à comprendre, mais elle n'a jamais fini de trouver complètement la compréhension qu'elle cherche. La paix intérieure ne supprime pas l'inquiétude de l'intelligence et le devoir qu'elle a d'accomplir sa tâche.

Ainsi la solution n'est complète que si l'on accepte le sacrifice d'avoir à chercher l'explication sans pouvoir la trouver toute faite. Le sacrifice sous cette forme est le seul moyen de concilier la perfection absolue avec le fait qu'elle ne soit pas encore atteinte. C'est l'attitude de l'âme ouverte : à qui refuse, la porte d'airain se referme et écrasera le visage. Le vrai Dieu est un Dieu caché qui se révèle à qui s'humilie et qui se cache à la superbe de l'esprit. Nous nous plaignons que Dieu ne soit pas dans le monde, mais pourquoi commençons-nous par définir le monde en des termes qui excluent Dieu ? Il faut s'offrir par les humiliations aux inspirations, renoncer à notre plan imparfait, pour essayer de saisir la nature et le destin de l'imperfection avec les yeux de la perfection. Devenir plus parfait, c'est pouvoir mieux comprendre.

Les valeurs étaient un salut par évocation et elles nous réconciliaient déjà avec la destinée. Mais c'était une évocation qui ne promettait pas une explication et en excluait la possibilité. C'est pourquoi si l'on en reste aux valeurs, on est obligé de rejeter l'explicabilité comme un enfantillage. Au contraire l'apaisement en Dieu implique la possibilité d'une explication, d'ailleurs coûteuse, et elle a plus de fécondité intellectuelle.

Cette situation n'est pas exceptionnelle. Elle est immanente à toute foi et accompagne tout progrès. Ainsi, en biologie, la plupart des spécialistes nous demandent de croire en l'évolution des espèces, mais nous préviennent que le *comment* nous en échappe encore et nous échappera peut-être toujours en partie. Les esprits qui se piquent de rigueur positive nous conseillent donc d'accepter des croyances raisonnables. Pourquoi, à plus forte raison, refuserions-nous de faire confiance à Dieu dont la réalité nous est plus intime et plus assurée que celle de l'évolution ?

235. *L'explication théiste du mal engage fatalement la causalité divine.*

Les métaphysiques faciles qui suppriment Dieu ou le monde

et qui refusent de boire le calice de la contradiction ne sont pas dignes d'intérêt. Mais il y aurait un simplisme plus faux encore : celui des métaphysiques qui gardent les deux termes en présence et qui les réconcilient avec de la prestidigitation ou des formules.

A cet égard, trop de considérations relatives à la causalité de Dieu sont peu sérieuses, qu'elles émanent de croyants ou d'incroyants. Les premiers admettent la causalité de Dieu pour fabriquer le monde, et n'en veulent plus pour porter le poids de la mal façon. Les seconds refusent de croire, parce qu'ils nient la valeur des arguments fondés sur la causalité et que celle-ci, selon eux, est nécessaire à la démonstration de Dieu; mais ils recouvrent subitement la foi en la causalité quand il s'agit du problème du mal. Ils attaquent alors l'existence de Dieu parce que, disent-ils, Il est responsable de tous les maux. L'honnêteté intellectuelle est un produit rare en tous pays.

Conçue d'une façon impersonnelle, la causalité divine dans le problème du mal mène à un échec honteux et ne peut convaincre aucun esprit réfléchi. Si Dieu est cause de l'univers comme un maçon est cause d'une maison, il n'y a aucun moyen de réconcilier Dieu et le mal. Le problème devient mécanique et insoluble. La distinction du vouloir et de la permission de Dieu, telle que l'ont accréditée tant de manuels, semble également un artifice malhabile. Comme Calvin, il faudra bien finir par avouer que Dieu ordonne immédiatement tout et qu'il veut « le crime d'Absalon souillant la couche de son père ». Ou bien on limitera le pouvoir causal de Dieu, ou bien on devra lui attribuer la présence du mal en ce monde.

Les solutions classiques prétendent ne pas diminuer ce pouvoir causal. Elles le font, toutefois, pour éviter le blasphème : elles ôtent de Dieu la causalité efficiente du mal. Saint Thomas, pourra-t-on remarquer, ne laisse à Dieu qu'une causalité sur quatre : la causalité matérielle. Saint Augustin lui en reconnaît une autre (Dieu est *ordinator malorum*), mais il lui retire la principale (Il n'est pas *creator malorum*). Que ces formules soient pleines d'enseignement, comment en douter ? La question est plutôt de savoir ce qu'elles signifient. Trop souvent, les commentateurs les entendent avec une placidité déconcertante, et n'hésitent pas à faire sortir d'une négation ou d'une ombre la plus effroyable positivité (1). Comme si la possibilité de pécher n'était pas aussi efficiente en nous que celle de faire

(1) Jean de Saint-Thomas admet l'existence de formalités sans cause malgré leur expression positive : elles résultent dans la créature raisonnable de son origine, qui est d'avoir été faite de rien. Mais le mal moral n'est-il qu'une déficience ? N'est-il pas surtout une déficience acceptée ?

le bien! Si, en outre, on croit en la réalité de l'enfer, ne reprend-on pas d'une main ce qu'on vient de retirer de l'autre? On s'engage à tort et à travers sur la voie équivoque de la déficience. Il suffit, en réalité, que Dieu soit créateur de la disposition matérielle pour que l'argumentation ainsi entendue soit prise à la trappe; car la prolifération formelle est énorme dans l'ordre du mal, même si les plotiniens exagèrent en la jugeant plus abondante encore que celle du bien. D'où viendrait donc, sinon de Dieu, la créativité des maux physiques et moraux?

La vérité est qu'on se met dans une situation inextricable en ne reconnaissant qu'un seul cadre de causalité. Inspiré des Grecs et convenable pour la fabrication des choses, ce cadre n'est pas valable pour les personnes, et n'en montre d'ailleurs nullement le souci. Les buts divins semblent être ramenés à ceux d'un ingénieur qui construit par vanité un monde inerte; et le rôle du penseur ressemblerait étrangement à celui d'un homme de loi qui, à force de subtilité, doit prouver que l'ingénieur n'est pour rien dans les défauts de la construction.

A mon sens, il ne s'agit pas de diminuer ou de supprimer la causalité divine, car si Dieu n'est pas à l'origine des choses, il n'y a pas de motif péremptoire pour qu'il soit à leur terme. Le Dieu passif et fini aura la destinée des compromis et des demi-mesures: il sera balayé comme l'arianisme fut balayé en théologie. Mais il ne s'agit pas davantage d'accepter une définition de la créature et du créateur qui fait de l'histoire cosmique une série de grands travaux spectaculaires. C'est à mieux comprendre la signification mystérieuse de la causalité spirituelle qu'il faudrait s'employer, même si ce programme oblige à refondre quelques notions durcies par la routine. Il est certes difficile d'admettre avec saint François de Sales que « Dieu est bon et fait tout dans sa bonté ». Pourtant c'est l'indispensable témoignage de la conscience religieuse. Le déisme qui en reste à la puissance de Dieu et à l'extériorité pure du monde est bien en-deçà du problème. Celui-ci nous interdit la quiétude intellectuelle et nous incite à découvrir les linéaments d'une philosophie personnaliste.

236. *Le dualisme manichéen d'une part, l'idée d'une causalité permissive de Dieu d'autre part, mènent à des impasses et ne font que reculer la difficulté.*

Le manichéisme a le grand désavantage d'être une théologie paresseuse. Il ne stimule pas la recherche. Il retire à l'existence toute sa puissance de provocation intellectuelle. Se reposer en lui, c'est s'autoriser à penser à l'aise, sinon à cesser d'agir.

Il a été en outre appesanti par l'idée latente que la causalité de Dieu est fabricatrice. Dans la tradition philosophique, il s'est traduit par l'hypothèse d'un Dieu fini. Chez les Anglo-Saxons contemporains, il se présente avec beaucoup de profondeur. La force cosmique hostile au Dieu bon y est dépouillée de tout caractère anthropomorphique et de puissance causale. Malgré ses remaniements, cette conception peut nous être suspecte *a priori*; car en retirant l'unité à l'univers, on risque aussi de retirer à l'aventure métaphysique quelques-uns de ses épisodes les plus variés et de ses chances les plus riches. Si le chaos et le principe d'ordre sont éternellement deux, le penseur renonce à surmonter un grand nombre de difficultés spéculatives: il prend son parti d'une certaine médiocrité et platitude théologiques.

La théologie de certains manuels est exposée à des reproches analogues. Elle a insisté lourdement sur les points faibles des grands maîtres et les a repris à son compte en croyant que c'étaient les points forts. Elle n'a pas été sensible aux vraies lumières qu'ils nous offrent. Ses prétendues explications constituent un manichéisme inavoué. On décharge par exemple la charité divine de toute volonté maléfique en attribuant le mal au démon. Cette thèse contient peut-être une donnée exacte, mais on en fait un emploi abusif du point de vue explicatif. Comme le remarquait saint Augustin: « *Si diabolus auctor, unde et ipse diabolus?* » (1). Comment expliquer que le mal soit survenu dans le démon? On montre que l'homme seul n'est pas cause du désordre. Mais l'origine du désordre, où est-elle? Il faut introduire un second démon, puis un troisième, et continuer ainsi une régression à l'infini pour essayer d'éviter la question finale de la causalité divine. Le problème recule et ne se résout pas. Ces émanations ressemblent aux procédés maladroits avec lesquels les mathématiciens d'alors essayaient d'éluider la question de l'infini. Forcé est donc d'aller jusqu'au manichéisme ou de créer une catégorie nouvelle: celle d'une permission accordée par Dieu au démon. Dans ce dernier cas, la difficulté n'a pas disparu; et l'autorisation divine est comprise d'une manière incompatible avec l'esprit de la révélation chrétienne. La première exigence de la conscience religieuse, quand on s'obstine à parler d'une tolérance du mal par Dieu, devrait être qu'on pense à l'attitude d'un père qui respecte la liberté de son fils coupable, mais qui en a le cœur brisé et qui fait tout dans les limites de ce respect pour faire revenir son enfant au bien et au bonheur. Au lieu de cela, que trouvons-nous exposé d'ordinaire? La doctrine blasphématoire d'un Dieu indifférent qui

(1) *Confessions*, VII, 3.

laisse le monde s'abîmer et souffrir, ou celle, pire encore, d'un spectateur suprême qui nous soumet à une épreuve pour contempler nos résistances et nos chutes et pour savourer en cette expérimentation une gloire d'un goût étrange. Un Dieu calculateur qui invente la séduction, puis la torture, pour faire l'éducation des hommes! Peut-on admettre que le vrai Dieu ait une technique aussi horrible? S'il tolère le mal, n'est-ce pas à contre-cœur? Il ne se sert pas des ténèbres, il les dissipe. Il ne crée pas un moyen mauvais pour une fin dont la rectitude serait dès lors trop contestable. Nous ne pourrions appeler bon l'homme qui agirait insidieusement avec ses amis et qui les soumettrait à une telle indignité. A plus forte raison en est-il ainsi pour une Charité absolue. Quelle que soit la solution de nos énigmes, elle ne peut être dans cette direction-là. Une domination divine qui ne provient pas d'un vouloir de libération est une idole.

L'agnosticisme serait plus honnête, et il est d'ailleurs inséparable jusqu'à un certain point de la religion, puisqu'elle enseigne le mystère. Le mal n'est ni une simple apparence, ni une contre-crédation aussi puissante que le bien. C'est, comme l'a dit profondément saint Augustin, un *motus defectivus*. Son allure est positive; mais il est inachevable, puisqu'au moment d'être une totalité, il se détruit. La conscience de ce mouvement est, par suite, elle-même inachevable. Le mal est tout entier ainsi dans la catégorie de l'espoir et du désespoir. Son rôle devient insaisissable si l'on oublie que son essence est crépusculaire.

237. Dieu n'est pas cause des objets, mais des sujets.

Etre cause d'un objet, c'est être extérieur à lui, et il n'y a d'objet que dans l'extériorité. Telle n'est pas la relation d'un sujet à son créateur: l'indifférence n'y est pas possible. Les objets passent et aucun n'a de stabilité, car aucun n'est une essence; au contraire, le sujet, même s'il était périssable, aurait dans l'esprit de son créateur une détermination éternelle. Les objets que reçoit un sujet ne peuvent donc venir de Dieu et exprimer par eux-mêmes sa volonté. Dieu n'a en vue que des sujets et il ne veut leurs objets que pour le triomphe de la subjectivité. La seule objectivation que Dieu puisse provoquer est celle qui délivre le sujet de ses obstacles, et qui donne une expression esthétique au mal du sujet.

Au lieu de soutenir que Dieu veut le crime ou le permet, il vaudrait mieux dire: Dieu veut le criminel et le salut du criminel, c'est-à-dire l'inverse du crime et l'expulsion de ce

crime. Mais c'est l'amour de Dieu pour cet homme qui fait que cet acte est criminel. C'est l'amour de Dieu pressant la création qui fait que la créature se sent déchirée et gémit. Tous les péchés et toute la misère du monde surgissent du fond divin de chaque réalité, parce qu'elle se dirige vers l'infini et entrevoit la perfection. Les objets n'ont pas de réalité à part des sujets. Ils sont la contemplation de la nature dans la conscience; et en nous cette contemplation est un cri d'effroi et d'espoir à la vue de la distance qui nous sépare de Dieu. Puisque l'amour de Dieu fait que le monde a une misère, la dualité et l'unité sont à la fois portées au maximum dans la causalité divine : la Charité porte le poids de la faute et de la souffrance qu'elle abolit.

Cette immanence des objets dans les sujets semble accabler Dieu de responsabilités plus lourdes; en réalité elle le distingue à jamais du Dieu néronien d'une certaine tradition philosophique. Dieu n'est pas cause de nous comme d'un objet qu'il contemple du dehors, mais comme d'un sujet qui se meut en lui et dont il peut seul porter le poids sans succomber. Car il est en nous étendu sur la croix où il nous demande de faire crédit à sa bonté et à sa puissance. Il n'y a plus d'intermédiaire entre lui et nous, mais il n'y a pas davantage de limite à notre essence en Lui: nous devenons coextensifs à son plan éternel et nous ne pourrions nous définir à nos propres yeux que si nous parvenons au terme du processus où nous sommes engagés.

238. *Il y a aussi une causalité de Dieu dans la nature, mais elle n'est nullement celle de l'homo faber : elle suscite le monde tâtonnant et déjà autonome qui conditionne la personnification.*

Dans la « causalité » mécanique, la cause et l'effet sont des choses. Dans la causalité fabricante, une personne modifie les choses. Enfin, dans la causalité personnelle, la cause et l'effet sont des consciences et l'action de l'une n'empêche en rien la liberté ou l'intériorité de l'autre; bien au contraire, elle les crée ou les accentue.

L'idée d'une influence transitive dans la nature a été vivement attaquée par Hume et ses successeurs. Et, en somme, c'était à bon droit. Quant à la causalité fabricante, elle a son origine dans une expérience incontestable, celle de l'*homo faber*. Mais elle n'a pas de sens quand il s'agit de la nature dans son ensemble, abusivement confondue avec une inertie manufacturée. On ne peut en outre assimiler Dieu sans réserve à un architecte ou à un horloger: la fin qu'il poursuit ne peut être

extérieure à lui comme dans l'opération technique de l'homme, et avoir besoin d'instruments serait une faiblesse de sa divinité (1). Reste enfin la causalité que nous avons appelée personnelle; elle a été peu étudiée et elle semble de prime abord exclure toute intervention efficiente de Dieu dans la nature. C'est pourtant en elle que nous trouvons le seul moyen légitime de rattacher la nature à la volonté divine, mais à condition de comprendre l'action de Dieu sur les choses extérieures comme une conséquence, ou mieux encore, comme une transcription analytique et partielle de notre destinée.

Pour un regard superficiel, la différence entre l'idée ordinaire de création cosmique et celle que nous venons de lui substituer paraîtra minime. En réalité, nous changeons de climat philosophique. Car d'un côté, on se persuade de connaître parfaitement la nature de la nature et l'on se représente témérairement le mode de l'efficiencia divine à l'image d'une fabrication (quitte à introduire un *ex nihilo* qui détruit l'idée même de fabrication). De l'autre, en revanche, on ne prétend pas avoir assisté au grand conseil de la création du monde ni posséder dans son détail l'idée de la nature : on se borne à soutenir que la compréhension religieuse de celle-ci est subordonnée à la finalité divine de notre destin. Nous allons de nous à elle et elle ne nous est accessible par rapport à Dieu que dans l'acte de sa conversion vers Dieu. Nous savons qu'elle dépend réellement de Dieu dans la mesure où nous laissons l'appel de Dieu descendre sur elle et la reprendre. Elle gémit et chante alors le Tout-Puissant; elle est une intentionnalité qui crie vers une libéralité suprême. Mais si nous commençons par séparer la nature de nous et de Dieu, c'est-à-dire par en faire une extériorité pure, nous la posons d'une manière qui exclut Dieu et nous ne pouvons percevoir en elle un rapport quelconque avec Lui.

Or, la connaissance purement vitale de la conscience humaine contient précisément l'affirmation implicite de l'areligiosité naturelle. Et c'est pourquoi il est vain de vouloir joindre légitimement Dieu et la nature par cette méthode. On ne le fait qu'illusoirement et la soudure ne tient guère. Toute physique, remarque Newman, est athée en ce sens que, par définition,

(1) Aussi SAINT THOMAS écrit-il : « Velle finem non est ei [Deo] causa volendi quae sunt ad finem », *Summa theologiae*, Ia, q. XIX, a. 5, in c. — Et BERKELEY : « If it is considered that men make use of tools and machines to supply defect of power in themselves, we shall think it no honour to the Divinity to attribute such things to him ». *Letter to S. Johnson, Works*, édition A. Campbell Frazer, Oxford, 1901, vol. II, p. 17. On sait que, pour ce dernier, la création de la nature est un acte éternel de Dieu et paraît se ramener, du côté de la créature, à une révélation symbolique et progressive de la divinité. Mais Berkeley est resté très timide devant le redoutable problème de la nature du temps et de son rapport à l'éternité.

elle n'est pas la théologie. Il faut ajouter que la physique n'est pas seule dans ce cas: c'est aussi la situation de tout humanisme profane, et l'humanisme profane est psychologiquement inévitable quand le processus de l'incarnation spirituelle n'est pas achevé.

La causalité divine dans les choses n'est saisissable que d'en haut, à partir de la causalité divine en nous, c'est-à-dire partiellement. Tant que le moule de la suffisance des choses n'est pas brisé, il n'y a pas de lien ascendant qui puisse monter d'elles vers Dieu. Elles doivent être replacées en nous, et nous en Dieu. Le plus et le mieux que nous puissions, dès lors, prononcer sur la causalité suprême en elles se résume ainsi : Dieu veut les personnes; par suite, il veut le conditionnement qu'elles trouvent dans la nature. Or, non seulement les créatures personnelles sont appelées à se faire elles-mêmes grâce à ce conditionnement; mais *le conditionnement aussi est appelé pour elles à se constituer peu à peu et par lui-même*: d'où les tâtonnements et la prodigalité de l'évolution cosmique. Cette idée réconcilie alors avec la finalité spirituelle les absences ou les divergences de finalité si étonnantes que nous constatons dans le cosmos. Elle permet de tout ramener dans l'orbite féconde d'une Providence universellement agissante et créatrice (1).

239. *La véritable causalité efficiente ne se distingue pas de la causalité finale.*

Hamelin fait exploser la notion de causalité, et il la résout en deux éléments: identité et finalité. Un écrivain récent, G. Madinier, professe une thèse analogue: il considère l'identité comme une catégorie de l'inerte, il réserve la finalité à la biologie; et il ajoute une troisième catégorie, celle de l'esprit, qui est l'amour.

On peut douter qu'il y ait une opposition entre ces notions. Pour l'identité, nous avons suffisamment montré qu'elle comporte des différences et qu'en elle aboutissent toutes les catégories. Quant à la finalité, pourquoi serait-elle au-dessous de la communion et différente de la causalité? Celle-ci n'est que l'analyse chronologique de celle-là; elle met en évidence le caractère contingent du processus et la valeur des chaînons dans

(1) A rapprocher de L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personnelle*, Paris 1942, p. 509. Mais l'intention divine exclut-elle, comme celui-ci le soutient, toute notion d'un certain plan? Il accorde bien peu de place, d'autre part, à la présence et au rôle du monde infra-humain, en particulier animal.

la totalité, choses que la finalité bien comprise doit respecter. Ce qui est vrai, c'est que les moyens ne sont pas personnels s'ils ne sont libres, et s'ils ne subordonnent les choses ou les événements aux consciences. Toute autre conception des moyens et des fins serait à exclure, à juste titre, du domaine personnel. La vraie finalité et la vraie causalité sont parfaitement personnelles. C'est au contraire par métaphore qu'on les applique à l'infrahumain.

Dans l'ordre intersubjectif, l'efficiencia implique toujours la poursuite d'une fin. Et cette fin, comme dit Bergson, est plutôt une impulsion en avant qu'un modèle tout fait. C'est et ce n'est qu'une direction déterminée: preuve que la causalité s'exerce sur tout le processus temporel, et qu'elle exprime sa liaison avec l'éternel dans les relations qui constituent l'identité des âmes. La cause-fin est le schéma d'une durée qui devient éternelle. En tant qu'elle opère dans l'extériorité pour la réduire, nous l'appelons cause; en tant qu'elle pointe vers l'éternel et que dans l'accomplissement de la durée elle supprime la dispersion de l'événement, nous l'appelons fin.

Reste à examiner dans leur tableau d'ensemble les formes de la finalité. Ce mot a plusieurs sens.

1) D'ordinaire il implique que la finalité existe et est connue au stade pénultime, mais qu'elle disparaît au stade ultime lui-même. C'est la finalité instrumentale: le présent y est posé en vue du futur, mais ce futur est une image prévue ou prévisible. Quand l'accomplissement du but est atteint, il n'y a plus de fin: on travaille donc à oublier la fin, qui s'élimine d'elle-même avec le succès des moyens. C'est ce qui a lieu dans les opérations techniques de l'*homo faber*. Nous croyons discerner souvent des intentions de ce genre dans le monde, mais nous tombons alors facilement dans l'outrecuidance d'une interprétation puérile.

La finalité purement instrumentale est inexistante dans la réalité psychologique des rapports interpersonnels. Une conscience ne peut être considérée comme un moyen nécessaire, mais comme un moyen libre destiné à avoir une initiative.

2) Il y a une autre manière d'entendre le finalisme: ce serait de définir simplement la fin comme le dernier terme chronologique d'une succession et en particulier d'une histoire mentale. Ainsi compris, le finalisme ne s'oppose pas aux objections préjudicielles des esprits qui se disent positifs. Beaucoup de mécanistes l'adoptent, sans d'ailleurs s'en apercevoir: car ils croient implicitement à la succession irréversible et à l'importance spéciale du dernier instant dans le processus.

Ce finalisme peut prendre à son tour deux formes. En premier lieu, on concevra les étapes successives comme disconti-

nues, plurales, exclusives les unes des autres, et on leur reconnaîtra une valeur d'explication autonome. Ainsi, le psychologue considérera l'enfance comme un temps à part, incommunicable, qui est perdu dans la maturité. L'antériorité fugace ne laisserait pas de présence dans l'instant ultérieur. On n'attachera une valeur explicative plus grande à ce dernier que si l'expérience l'offre en fait à l'observation, et en vertu du fait qu'il n'apparaît pas sans avoir été précédé de déterminations différentes. En second lieu, au contraire, on peut estimer que toutes les étapes sont récapitulées dans la dernière. Il n'y a plus, en ce cas, de radical pluralisme temporel; rien ne se perd dans l'existence ultime, car on constate, au moins après coup, qu'elle s'est montrée capable de résorber l'antériorité ou de former avec elle un système cohérent. Le finalisme, imperceptible au début, devient réel à la fin, loin de disparaître après le stade pénultime.

Dans le premier de ces deux derniers cas, la pluralité des formes laisse échapper les moyens dans la perte du temps intermédiaire: l'idée de moyen et celle de fin pâlisent en même temps. C'est la défaillance de la causalité finale et l'éparpillement de la conscience dans l'extériorité. L'explication tend à devenir purement narrative et ne convient pas à la description de la vie personnelle au sens strict.

Sous sa forme récapitulative, en revanche, le finalisme convient tout à fait à l'analyse de la causalité personnelle. C'est ainsi que nous établissons le compte rendu intelligible des rapports intersubjectifs bien que nous ne puissions jamais l'achever totalement dans l'expérience fragmentaire et que la récapitulation complète garde un caractère d'espérance rationnelle. Tel est le cadre où nous pouvons chercher à comprendre notre destinée et celle du monde en nous.

240. *La causalité finale entraîne une transmutation temporelle.*

Les Anciens ont expliqué le mal par des émanations furtives et des dégradations d'entités intermédiaires. Pour nous qui ne croyons plus pouvoir nous satisfaire de ce procédé ingénieux, il reste trois attitudes possibles: ou la retraite hautaine de Spinoza, qui est une fuite devant le problème du mal. Ou bien un polythéisme manichéen: solution profonde bien que nous soyons désaccoutumés du pluralisme et que, pour finir, il soit inacceptable sous cette forme. Ou enfin la croyance en un radical devenir des formes sous l'influence d'un amour absolu, qui serait à la fois la cause et la fin récapitulative du processus.

Ce dernier cadre est celui de Hegel. On l'a accusé d'incohérence; il l'ouvoie en effet; il admet et il rejette l'accidentel. Mais Hegel a eu la juste intuition que la question ainsi posée

à son endroit était mal posée. Dans le monde ultime, il a compris qu'il ne pouvait pas éliminer le contingent; car le seul fait que le contingent ait au moins la réalité d'une illusion fait qu'il est déjà autre chose qu'une illusion. Sa règle d'or est que tout doit être conservé afin d'être transmué, sauf la tendance non-conservatrice. Le problème de la communion des esprits et de leur destinée est alors lié aux capacités de renouvellement du temps dans l'éternité. Et du point de vue de leur statut éternel, les relations intersubjectives sont finalement internes. L'éternité, la nôtre au moins, sinon celle de Dieu, n'est que la prise de conscience du caractère absolument interne des rapports durables. La non-éternité est l'effort, d'ailleurs vain, pour descendre vers une relation temporelle externe qui défait notre éternité : nous la trouvons dans la nature et dans le moi souffrant ou égaré.

Toutefois les relations ne sont internes que si on les regarde dans leur durée, car il y a dans l'avant et dans l'après quelque chose d'absolu. Et cela impose par conséquent le finalisme d'une reprise de l'avant par l'après, qui n'est pas celui de la finalité instrumentale, mais correspond au postulat rationnel d'une finalité récapitulative, pour le salut de la nature et de la personnalité qui y est incarnée.

La finalité récapitulative tolère l'intention et l'exige même. Mais la forme et l'ordre chronologique des moyens ou des fins n'y sont pas ceux qu'on observe dans la finalité instrumentale, et cette distinction est nécessaire pour sauvegarder la liberté, primitive ou dérivée, de la conscience qui reçoit son être personnel. Quand la finalité instrumentale se met au service de la finalité spirituelle et collabore à son œuvre, elle retire les obstacles que l'extériorité oppose à l'éveil des consciences personnelles: c'est précisément par là que l'ordre spirituel récupère celui des choses (§ 201). Ce qui est mouvement technique est aussi amendement spirituel ou peut le devenir; ce qui est une avancée efficiente du moyen vers le but est aussi, sur un autre plan, une réparation et une grâce octroyée à l'étroitesse du temps qui veut se disperser. Le moyen instrumental vient ainsi se dissoudre dans le moyen personnel. Mais la personne est en même temps moyen et fin pour elle-même dans toutes les consciences qui communient à elle et en elle.

241. *Ce qui existe n'est pas le mal isolé, impersonnel, spatio-temporellement arrêté en une essence propre; c'est un processus composé pour une part de la nature et pour l'autre des personnalités. Dieu n'est cause que de ce processus.*

La finalité récapitulative est l'affirmation d'une totalité per-

sonnelle qui est seule pleinement réelle et compatible avec la liberté. Elle est présente au début du processus et dans chaque fragment, mais seulement sous la forme d'une intention qui dépasse le début et les fragments. Une finalité de ce genre ne suppose aucune prévision d'un contenu qualitatif ou historique: la seule chose prévisible est la personnalité même et la valeur qui est incarnée dans la totalité éternelle de la conscience. Plus enfin l'intention s'affirme dans le déroulement historique, moins il y a de place pour la prévision des actes. La perception de la finalité récapitulative a des degrés, comme celle de l'inéité personnelle. Elle se présente comme une probabilité croissante au fur et à mesure que la conscience personnelle s'incarne et lui retire son apparence de postulat.

Si la finalité récapitulative contient le secret de l'énigme temporelle, il n'est pas exact de soutenir que Dieu est cause du mal. *Il est cause de personnes engagées dans une lutte contre le mal.* Ce qui existe, c'est la continuité d'ensemble de la destinée. Dieu n'est cause que de ce processus et il s'y révèle uniquement comme l'adversaire de la volonté analytique qui défaille ou se révolte ou épouse les limites de la nature. Il ne veut pas le mal, mais la défaite du mal; et il offre au vouloir les ressources de sa synthèse créatrice qui transfigurent les souffrances et les fautes mêmes tout en maintenant leurs contours factuels. C'est le privilège de la communion des consciences de dissiper l'extériorité et ses meurtrissures. La communion de l'âme avec Dieu a plus que toute autre cet effet. Chaque fois que la présence divine progresse en l'âme, elle approfondit les ténèbres qu'elle va éclaircir: si elle semble augmenter le mal, c'est parce qu'elle porte plus loin la lumière et viole les retraites insoupçonnées de la nuit.

On objectera il est vrai que Dieu veut le mal en nous créant. Ne veut-il pas notre liberté, qui implique elle-même la possibilité du mal? Cette remarque pourrait être faite en termes analogues à propos du désordre physique de la création; mais elle est plus souvent proposée à l'occasion du péché. Si le créateur a fait Adam capable de la chute, il est responsable de cette chute.

1) Il y a quelque chose d'inévitable dans l'objection. Elle nous enseigne que le caractère odieux du mal moral ou physique n'est jamais tel qu'il ne puisse avoir une place dans l'absolu suprême. Mais quelle est cette place? Etre responsable d'un risque, d'un risque qui est la possibilité du mal, n'équivaut pas à être responsable de la réalité même du mal. Ainsi Platon pense-t-il que Dieu veut le meilleur plutôt que le bien; et Pélagé affirme non sans profondeur qu'il était meilleur que le péché fût possible.

2) C'est encore ce que contient la comparaison de la vie avec une épreuve, que développent tant de philosophes de la liberté. Dieu n'envoie pas le mal, il ne le souhaite pas, même indirectement : c'est en se raidissant contre Lui que la conscience tend à créer elle-même son mal ; elle construit le dédale où elle se perd et qu'elle accuse Dieu de lui avoir imposé. Dieu n'y est pour rien, sauf en ce qu'il nous donne le moyen de lui ressembler en nous offrant le risque de manquer notre tâche divine. Mais faire soi-même sa destinée, même mauvaise, c'est tout autre chose que recevoir le mal comme si l'on était une chose passive.

3) Toutefois ces conceptions restent certainement insuffisantes. Elles admettent un mal impersonnel, distinct ou même séparable des personnalités. Or, le mal ainsi conçu n'a ni essence ni existence. Sa réalité n'est pas au-dessus des consciences ni dans leurs intervalles. Même si toutes les consciences l'éprouvent, il est donné à la sensibilité individuelle. Dans l'individu où il baigne, il n'est en outre qu'une phase ou un aspect d'un processus inachevé et qui le déborde. Soutenir que Dieu veut le mal à titre antécédent, c'est-à-dire comme un risque, et qu'il le combat dans sa volonté conséquente, c'est-à-dire dans la fin récapitulative, c'est laisser encore une équivoque ; car on pourrait croire à tort que le mal a dans son antécédence une réalité de même niveau que la fin elle-même. Dieu veut le mal et ne le veut pas ; mais quand on dit qu'Il le veut, il ne s'agit pas du tout du même mal ni du même vouloir que si l'on dit : Il ne le veut pas. Et c'est pourquoi un tel langage dénature presque infailliblement le sens du mot : Dieu. Ce sont les personnalités que Dieu veut, et il les veut dans un sens défini qui est celui de la Charité. Tout le reste n'est qu'un morcelage illégitime qui est en dehors de la causalité éternelle.

4) Le processus temporel exposé à l'analyse de la conscience malheureuse est une croissance pleine de tâtonnements et de risques. Aussi est-on tenté de conclure : le mal semble être voulu par Dieu comme une condition provisoire. Notre être initial n'est-il pas une négation de Dieu que Dieu veut nous faire nier ? Répondre affirmativement serait pourtant encore bien dangereux car ce serait admettre la finalité instrumentale dans un domaine où elle nous trompe. Le mal ou la possibilité du mal ne sont pas des moyens employés par Dieu pour arriver au bien en vertu d'une prévision de nos actes futurs. Dès qu'il y a prévision et que le mal est un instrument dans la prévision, nous n'avons plus affaire à une charité. Tout ce que Dieu « prévoit », c'est qu'il y aura un avenir et que son amour continuera pendant cet avenir, quelle que soit notre réponse. Il n'y a rien d'autre à prévoir ; car pour prévoir il faut du tout fait, et aucun

contenu du processus personnel n'est tout fait. Si bien qu'à son propos, ni la prévisibilité, ni l'utilisation n'ont de sens (1).

5) Les considérations précédentes tendent à supprimer la causalité divine dans le mal, ou encore la présence du mal dans la causalité divine. Mais il reste un mystère : c'est la quasi-fatalité de l'illusion humaine relative à la réalité du mal. L'insistance de l'impulsion au péché et à la souffrance est si lourde en nous tous, dans notre état naturel. Cet héritage ensorcelé de notre race est peut-être éclairci dans la récapitulation finale. Mais pourquoi la vision d'une analyse tragique et dissociante nous est-elle inévitable? Pourquoi notre essence est-elle fragmentée dans le prisme du monde? Tout peut se justifier à une certaine hauteur, mais pourquoi ne sommes-nous pas et ne pouvons-nous pas nous placer à cette hauteur? Ces faits sont si troublants qu'ils éclaboussent la pureté géométrique du personnalisme religieux. L'apaisement de l'inquiétude spéculative à cet égard ne sera jamais absolu sans un abandon à la promesse de Dieu, par lequel on lui donne tout.

Mais il est conforme à la raison d'espérer en cette promesse et de consentir à attendre. Et nous n'avons pas encore énoncé tous les motifs qui le persuadent.

242. Le mal du processus n'est justifiable que si le drame de la durée est dirigé par l'amour.

Parmi les éléments de l'expérience se trouve l'esprit de miséricorde. Il n'est qu'une tendance entre les tendances. Le choisir pour guide unique et refuser de donner la première place à quoi que ce soit d'autre, c'est la noblesse morale. Affirmer qu'il est réellement le premier principe et la première cause, c'est croire en Dieu. Rien d'autre que la charité ne peut nous réserver la possibilité de penser qu'une bénédiction peut jaillir de notre âme pour le mal qu'elle traverse. De tous les éléments épars dans l'expérience, aucun sauf celui-là ne laisse de doute sur son infirmité. Mais il est difficile de regarder les yeux d'un enfant ou d'être surpris par une œuvre de grand art sans sentir qu'il y a une charité capable de porter le poids de l'univers. L'esprit bon n'est pas seulement un aspect de l'expérience, il est la divinité robuste qui en soutient tout le fardeau.

L'histoire du monde peut être une histoire d'amour. Dès que

(1) Sur les futurs contingents dans l'ordre des actes personnels, Bergson exprime le fond même de la réalité : la situation est ouverte. Aristote estimait déjà qu'il n'y a pas de vérité ni d'erreur pour les futurs de ce genre et que tout ce qu'on dit à leur propos est déplacé. Dieu créant Adam prévoyait-il sa faute? La question n'est qu'un problème mal posé.

nous le reconnaissons, nous n'avons plus le droit de condamner Dieu au nom du mal : une issue est ouverte. Et ce n'est pas au prix d'un cliquetis de formules. La remarque qui vient d'être faite traduit une réalité déjà partiellement vécue. En transposant dans un mode majeur quelques vers fameux de Pétrarque, nous pouvons dire qu'ils constituent le plus profond hommage que l'intuition poétique ait rendu à la toute-puissance de la Charité. Seule, celle-ci peut en effet nous faire bénir l'espace-temps, la souffrance, et jusqu'au drame du remords.

*Benedetto se'l giorno.
E le piaghe ch'infino al cor mi vanno
E i sospiri e le lagrime e'l desio...*

Attribuer ce pouvoir à l'amour créé n'est peut-être que l'utopie charmante et capricieuse d'un poète. Mais le sonnet prendrait toute sa valeur s'il décrivait une réciprocité sacrée et transcendante. La même interprétation accommodatrice pourrait encore être appliquée à Goethe quand il écrit :

*Lass dich die Traenen nicht reun noch diese flüchtigen Schmerzen
Denn sie vollenden mein Glück und, wie ich wunsche, das deine.*

C'est le dialogue de Dieu et de l'homme dans le paradis retrouvé. Faire jouer un tel rôle à un autre sentiment que l'amour ne viendrait à l'esprit de personne : *il est seul capable d'une continuité récapitulative qui soit à la mesure de la misère cosmique.*

S'il en est ainsi, c'est vers le remaniement des idées de temps et d'éternité que doivent se diriger nos méditations. Le problème du mal peut en recevoir quelque clarté tandis qu'il est assuré de rester insoluble si l'on s'obstine aux querelles de mécanique céleste où se sont complu trop de théologies de la prédestination. Elles sont viciées par l'idée pauvre que le temps banal est au fond du réel même divin, et par l'erreur non moins grande que l'extériorité peut faire une totalité. Il est préférable de se refuser à entrer dans les labyrinthes où Ochino de Sienne s'est perdu et ayavait ne plus rien comprendre.

243. *Dieu est au delà du plaisir et de la douleur, pour nous et pour lui. Plus la sensibilité se recueille en Lui, plus elle se déploie dans un monde de joie et de souffrance qui sont ignorées de la nature et du moi séparés.*

La souffrance de Dieu est une pierre d'achoppement pour la

réflexion. D'une part, certaine philosophie traditionnelle, érigée à tort en dogme infailible, nous a habitués à dire que Dieu ne souffre pas; et l'on comprend fort bien les raisons de cette attitude: si Dieu souffre comme nous, il perd sa perfection et sa divinité. D'autre part, le langage de l'Écriture et de la dévotion reposent sur l'idée que nous pouvons réjouir ou peiner Dieu. *Nolite contristari Spiritum sanctum*. Cette tristesse du Saint-Esprit est pour le croyant autre chose qu'une métaphore. Ainsi, Dieu est à la fois passible et impassible. Comment sortir de cette apparente antinomie? Le parti le plus simple serait de choisir. Mais ceux qui le font s'égarent. Il ne faut pas dire: ou bien Dieu est fini et il souffre, ou bien il est infini et il ne souffre pas. D'ailleurs dans le premier comme dans le deuxième cas, il ne serait pas parfait selon le vœu de l'esprit. Et cette solution n'en serait par conséquent pas une.

Ne devrait-on pas remarquer que, dans l'expérience humaine, les mots de plaisir et douleur représentent des espèces très grossières de sensations qui ne peuvent coexister, et où la conscience se disperse passivement. Lorsqu'il s'agit d'émotions fines, la joie et la souffrance ordinaires sont contenues et dépassées par un état d'âme nouveau. La joie spirituelle n'est pas le plaisir et elle peut même contenir en elle les douleurs comme une phrase musicale, même enjouée, utilise des dissonances. A plus forte raison la conscience suprême serait-elle capable de plénitude absolue sans déchoir; elle peut être traversée de déchirements infinis dans une joie infinie. Von Hügel discerne en Dieu à cet égard une compassion toute différente de la souffrance infirme. Il a entrevu le fond du problème et de la solution à lui donner.

En Dieu il y a la souffrance qui n'est pas une imperfection: celle qui peut venir de la conscience lucide de l'amour même. Les peines qu'engendre une générosité absolue ne sont pas comme les autres: ce sont celles-là et celles-là seules qui sont en Dieu. Elles ne contiennent pas le désespoir parce qu'elles le retirent à chaque instant des âmes désespérées. Supposons une ligne qui irait de l'insensibilité la plus obtuse à la sensibilité la plus fine et la plus attentive. Nous voyons que la douleur y représente un début, une réaction isolée et le plaisir aussi. Dès que la conscience cesse de se centrer sur elle-même et de faire vibrer l'organisme, dès qu'elle a la sollicitude de l'univers, la joie et la douleur se réunissent et se perdent dans un état nouveau. C'est ce que nous éprouvons dans nos moments les plus nobles et les plus débordants de bonté reconfortante. On ne sait si un tel sentiment est tragique ou apaisé, car il est éminemment l'un et l'autre. « Le sacrifice qui est au cœur de la création est au même moment tout à la fois joie et dou-

leur » (1). Cela nous aide à comprendre ce que peut être la conscience divine.

Elle n'est certainement pas une conscience barbare. Et si la passibilité abaisse Dieu au rang d'une créature malheureuse, l'impassibilité dont on le gratifie trop souvent l'abaisserait davantage encore, jusqu'à l'étiage de l'oubli ou de l'incompréhension. Ni l'un ni l'autre de ces anthropomorphismes n'est recevable. Dieu n'est pas larmoyant et il n'a pas non plus la suffisance d'un tyranneau satisfait. C'est en haut qu'il faut chercher. Malheureusement le phénoménologie de la sensibilité fine n'a jamais été tentée: nous manquons tout à fait de mots pour parler de la compassion divine, puisque nous n'en avons même pas pour désigner les nuances de notre esprit (2). Une chose en tout cas est sûre: ces terres ne pourront plus rester longtemps en friches; l'exigence religieuse de nos contemporains se détourne à jamais des réponses verbales qu'on lui apporterait sur ce point.

244. *A la comparaison classique d'une épreuve imposée par Dieu à la liberté humaine, il faut substituer la notion d'une mise en appel et d'une vocation.*

Secrétan et plusieurs autres libertistes considèrent l'existence comme une épreuve nécessairement liée à la liberté. La forme personnelle de la conscience ne peut être acquise par une autre méthode, la création doit payer au prix du mal l'autonomie qui lui donne la plus grande identité concevable avec Dieu.

Cette idée est séduisante. La liberté du non, la possibilité surtout du mal, n'est peut-être pas la forme suprême de la grandeur, même pour une créature; mais elle est à coup sûr la forme de *notre* vocation à la grandeur, et nous ne pouvons que la préférer à toute autre, même dans nos rapports avec Dieu. En outre, le risque, une fois dépouillé de la finalité instrumentale à laquelle on l'agrége à tort, est un fait essentiel de l'expérience

(1) R. TAGORE, *La Religion du Poète*, Paris, 1924, p. 72. Cf. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze*, Münch, 1923, p. 64: « Glück und Leiden sind keine logischen Gegensätze ».

(2) La doctrine chrétienne de la Trinité montre que la souffrance ne peut être donnée en Dieu que dans un état de communion parfaite. Or une souffrance ainsi partagée est transmuée: elle devient une compassion, et c'est tout différent. C'est ce que n'ont pas compris les patripassiens qui supposaient dans le Père une contagion mécanique de la douleur comme dans les êtres de la nature. C'est aussi ce qui rend le Jugement dernier de Michel Ange à la Chapelle Sixtine si peu chrétien: l'anxiété des élus qui se voilent la face à la vue de l'enfer, est d'un pessimisme hallucinant. Elle est une passion et non une compassion. On pourrait rapprocher de ces recherches celles de Bradley sur le « balance of pain » dans l'Absolu, et remarquer ce qui les en distingue.

et il faut le recueillir. Mais Secrétan fait-il ces distinctions? Il met dans le drame du monde une tentation issue de Dieu. Je doute, dès lors, que l'essai soit satisfaisant. *Intentator malorum*... Que dire d'un guet-apens imposé au nom de l'affection! La charité ne se livre pas à des expériences pour voir. Celles-ci sont concevables de la part d'un artiste, novice ou cruel, mais non pas d'un bienfaiteur suprême.

Kierkegaard répliquerait il est vrai : oui, une telle attitude serait un crime de la part d'une créature, mais le cas de Dieu est unique. Lui seul peut et doit avoir un amour torturant sans que nous puissions pour cela le regarder comme tortionnaire. Il y a deux vérités, la sienne et la nôtre. Un amour infini ne relève que de lui-même et n'a pour règle que sa loi éternelle. Pourquoi s'imaginer qu'il est suave et facile? Pourquoi ne pas accepter qu'il soit aveuglant, qu'il nous secoue jusqu'aux moelles et qu'il nous taille au vif de la chair? Même si une telle dureté est inique dans l'homme, elle est légitime pour Dieu (1). Du fini à l'infini il n'y a pas de commune mesure. On ne naît à l'esprit que dans l'angoisse. Et il n'y a de Dieu que transcendant.

Nous devons à Kierkegaard de la reconnaissance pour avoir durci le thème de l'amour et lui avoir retiré toute tiédeur. Mais il passe à l'extrême opposé et il ose introduire l'enfer de la haine et de la colère dans la charité même. Si compréhensive que soit l'idée, elle se brise à ce traitement. Pour croire en un tel Dieu, ce n'est pas trop qu'Il s'incarne, qu'Il souffre et soit souffleté. Mais dès qu'Il prend ce nouveau visage, Il perd l'ancien. Si le Christ est Dieu, les temps de Jéhovah sont révolus et la religion de Kierkegaard s'achève par une rétractation.

Le mot de « mise à l'épreuve » ne décrit plus dès lors correctement les faits : pourquoi ne pas lui substituer « mise en vocation »? C'est un appel et un élan dynamique que notre vie. Dieu n'est pas cause du mal, s'il est cause des personnes; et il n'est cause des personnes qu'en étant cause de leur ligne éternelle. Lui attribuer la causalité d'un fragment, d'une période ou d'un aspect, c'est oublier la totalité, et dénaturer la causalité personnelle, parce qu'on change la proportion et le centre de gravité du dessein suprême.

En outre, une mise à l'épreuve suppose que l'expérimentateur observe du dehors. Mais Dieu n'est pas un expérimentateur qui regarde du dehors comme un biologiste assiste aux soubresauts

(1) Cf. J.-H. NEWMAN : « The rule of morals is the same for all; and yet, notwithstanding, what is right in one is not necessarily right in another. What would be a crime in a private man to do, is a crime in a magistrate not to have done; still wider is the difference between man and his Maker ». *Grammar of Assent*, London, 1885, p. 420.

d'une de ses victimes. Dieu est au contraire plus intime à la personne qu'elle ne l'est à elle-même; il vit de sa vie, il est immanent à son destin, associé par là à son déchirement. Il souffre éminemment *en nous* de l'aventure de notre destinée et cette souffrance est un acte. Il tire de toutes les péripéties le maximum d'amour, conservant tout en transformant tout. Enfin, la créature tombée et perverse reste immuablement aimée par lui, et l'appel demeure éternellement. La causalité personnelle ne se reprend pas.

245. *Juger les destinées hors de la ligne intérieure de l'identité personnelle, c'est-à-dire les juger comme un spectacle inséré dans l'expressionnisme de la nature n'est pas légitime et ne peut mener à aucune conclusion sur Dieu.*

La résorption du spectacle est nécessaire pour que soit résolu le problème du mal. On ne peut comprendre si on regarde les choses dans le spectacle. Mais le point le plus aigu du problème est précisément notre incapacité de nous placer hors de la connaissance spectaculaire. Admettons qu'il y ait toujours un horizon pacifiant: cette consolation reste théorique si notre nature nous empêche de lever les yeux jusqu'à lui. Le véritable scandale, c'est que la plupart des consciences soient vouées à ignorer le salut et à ne tirer du mal aucun bien. Les théoriciens optimistes ont gardé un silence pudique sur ce fait (1).

Il est pourtant riche d'enseignement, il prouve que toute solution du problème garde un caractère de postulat et doit comporter un acte. La théorie pure est insuffisante dans un domaine où la définition précise du vrai mal reste elle-même hypothétique.

Or cet acte consiste avant tout à se retirer du spectacle. C'est en jugeant les destinées du dehors que nous faisons erreur. Nous ne pouvons pas comprendre le mal objectif: le tremblement de terre de Lisbonne, les millions d'individus massacrés dans la guerre et, plus spécialement, la flétrissure injuste d'un

(1) Cf. la remarque R.-B. PERRY: « Tears of grief may by some subtle emotional alchemy be transmuted into tears of joy. Philosophers in dealing with what is called the problem of evil, have garnered and expounded this wisdom but have often been guilty of a strange oversight. They have seen that the sequel to evil may be good and that the goodness of the sequel may compensate the evil. But they have often forgotten to point out that the real tragedy of life lies in the fact that so often there *is* no sequel. There are failures unretrieved, errors which teach no lesson, crimes that are left unpunished, injuries which remain unrepented and unforgiven. » *The meaning of Death*, in: *Hibbert Journal*, Janv. 1935, p. 174. Perry voit bien que la réponse est inachevée; mais il ne voit pas aussi nettement que la position même du problème est incurablement imprécise.

enfant, sont des points d'interrogation que les événements ne peuvent jamais abattre totalement.

C'est en nous que nous pouvons juger Dieu et la conciliation du mal avec Dieu: en nous, ou en autrui, quand nous communions par réciprocité à autrui. Si à cet égard nous nous retournons vers notre passé, nous ne pouvons sans indécatesse fermer les yeux à une finalité rétroactive qui est le sillage mystérieux d'une miséricorde. Voulons-nous au contraire juger le monde? Nous n'avons pas le pouvoir de le faire sainement. S'il y en a un qui le peut, ce n'est pas nous. La seule ligne pacifiante qui nous est donnée est intérieure: elle n'est pas celle de l'homme selon la nature, car la nature est le lieu où viennent échouer et s'amortir toutes nos affirmations métaphysiques; elle n'a pas les caractères d'un absolu suprême et si nous l'érigions en absolu suprême, nous perdons tout contact avec l'intelligence de notre sort.

La réponse de l'extériorité dément l'honneur que nous lui faisons en la chargeant du drame de l'esprit. Elle le fait, en principe, parce que l'objet est l'inachevable. Elle le fait en outre d'une autre manière, plus expérimentale, parce que les réactions visibles des individus différents de nous, aux événements qu'ils traversent, sont en règle générale très différentes de celles que nous pourrions prévoir. Souvent au moment où une catastrophe fond sur lui, l'homme, déjouant les pronostics, bénira le ciel ou tolérera son sort, tandis qu'au contraire, une vie apparemment prospère sera peut-être geignante. Chaque personnalité exprimera dans l'épreuve des attitudes inédites, que ne laissait pas prévoir son caractère. Cette variété des réponses est l'une des plus vives surprises de ceux qui se penchent attentivement sur le malheur et en reçoivent les confidences. Elle confirme le sage dans sa résolution de ne pas poser ni résoudre le problème du mal en dehors de l'expérience subjective ou intersubjective. Nous nous imaginons que le problème est public. C'est une erreur tenace à laquelle nous devons renoncer sous peine de vicier toute la discussion.

246. *La nature comme spectacle semble toutefois capable d'un statut éternel bien que l'anticipation en soit très loin pour notre expérience.*

L'homme-objet est un point de vue et une apparence. Si on prend l'homme naturel pour une réalité et non pour un aspect déformé de l'homme, sa destinée paraîtra inconciliable avec la bonté de Dieu. Mais la nature est une réalité et elle l'est pleinement quand on la considère dans l'homme. Son extériorité de-

vient un anonymat quand nous la comprenons; et elle est appelée alors à être une forme de la vie personnelle, un moyen de communion.

L'anonymat est dans l'histoire de la personne un rejaillissement et un relai de la conscience du moi. Il est la détermination suprême du soi. Alors que Hegel rattachait le moi au soi comme la conscience la plus fine qui a lieu dans le soi, il paraît préférable de retourner le sens de la relation et de considérer le soi anonyme de l'être humain comme un dérivé du moi, qui reste toujours subordonné au moi : c'est la forme qu'endosse le moi quand il acquiert l'humilité par sa traversée de la nature. Mais c'est en même temps la plus réelle dignité que l'impersonnalité des choses puisse recevoir puisqu'elle est désormais transformée et inscrite dans l'orbite de la conscience personnelle (1).

Quelque chose de cet anonymat subsiste dans la perception même des valeurs: avec la présence totale du toi ou du nous, le soi s'évanouirait; il est à mi-chemin entre la solitude et la communion; sa place éternelle dans le monde de l'esprit serait celle d'une matière destinée à de nouvelles créations intersubjectives. Il est la nature sublimée, où les relations de vérité et les œuvres de beauté préparent le berceau d'une conscience.

La rédemption de la nature est promise par la métamorphose que les événements extérieurs subissent dans les personnes. Les arrhes d'une résurrection de la chair sont données dans la projection expressive des qualités par la conscience. L'idéalisme alors devient vrai, car l'esprit reçoit déjà le monde en récompense. Son seul tort est de nous laisser croire que la résurrection de la chair a déjà eu lieu et de confondre le début du processus avec son terme final.

247. *La contamination, aspect si cruel du mal, prend un sens si nous avons à conquérir non seulement notre personnalité sur la nature, mais la société personnelle sur la solidarité mécanique.*

L'innocent porte souvent les conséquences du crime. Pour éclairer ce point si angoissant, il faut se souvenir que notre vocation n'est pas seulement de parfaire l'avènement de notre conscience individuelle mais encore celui de notre société. C'est à un double égard que nous avons à devenir le contraire de ce que nous sommes et à conquérir l'ordre de la personne sur l'empâtement de l'espèce.

(1) HEGEL, *Phénoménologie*, trad. Hyppolite, Paris, 1941, vol. II, pp. 302-309. Quant au toi, il a été fort peu considéré par Hegel; l'étude de la dépendance et de l'indépendance du *Selbstbewusstsein* qu'il nous a donnée se borne aux rapports de maîtrise et de sujétion sociales.

En premier lieu, nous avons à nous dégager de la communauté élémentaire et vitale: son type de solidarité manifeste une indifférence qui avilit la conscience livrée au hasard, à l'interprétation fautive et à une mort insidieuse. Pour épanouir notre singularité, il faut que nous nous arrachions à l'entraînement mécanique de la nature collective. Le moi doit percer la voûte du monde, et il ne le fait qu'en niant violemment la conformité sociale qui l'emporte.

Mais cette tâche en contient une autre, sur laquelle on insiste moins, et qui n'est pas moins essentielle. C'est le lien social lui-même qu'il faut renouveler du dedans; sa forme objective et spectaculaire doit disparaître et la communauté doit devenir la personne même. La conscience engrenée dans l'espèce ne se dégagera qu'en faisant évoluer l'espèce et en créant une sociabilité nouvelle, qui est en germe dans l'intersubjectivité psychologique. Dans la solidarité morale qui en résulte, la liberté des consciences est la loi et le bien seul est contagieux: on se sauve collectivement; et si l'on se perd, on se perd isolément.

En résumé, nous avons à conquérir notre solitude morale sur notre participation naturelle, mais aussi à découvrir le royaume de l'amour dans notre solitude. Il faut passer d'une confusion meurtrissante des êtres à un monologue volontaire, pour abolir enfin le silence dans le dialogue de la charité universelle. A la communauté de l'espèce, se substitue alors l'interdépendance des esprits.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ

(Suite)

Section I. — L'ANTICIPATION DE L'EXPÉRIENCE.

248. *Personne n'étant au bout de sa propre expérience, la solution du problème du mal ne peut nous apparaître que par anticipation et sous la forme d'une reprise, bien qu'elle soit éternelle.*

Ce dernier chapitre ne concerne pas Dieu mais les personnalités créées; non pas qu'elles forment le sommet de l'univers et que leur collègue dépasse Dieu, mais parce que la réponse qui convient à leurs énigmes est donnée dans le reflet et le prolongement d'une méditation sur Dieu. Il est plus facile de saisir la présence de Dieu que de connaître le sort de l'âme, plus facile de croire en Lui qu'en l'immortalité de notre conscience individuelle.

Tout ce qui a trait à notre destinée a le caractère d'une anticipation et manque fatalement des formes de vérification expérimentale qui sont en usage dans les sciences de la nature ou même dans l'analyse des présences spirituelles. Tout se passe comme si la recherche du vrai, en ce qui concerne notre avenir, exigeait de nous un sacrifice plus complet de nos désirs égoïstes que dans n'importe quel autre domaine. Quoi que nous disions sur notre état d'outre-tombe, nous ne pouvons, par hypothèse, en avoir la certitude vécue. Si nous nous retranchons dans un doute prudentiel, ou, à plus forte raison, si nous croyons à notre anéantissement, nous déterminons encore la représentation de notre avenir en dehors d'une expérience qui nous en serait présente. De toutes façons, il faut juger demain en vivant aujourd'hui. C'est le renoncement le plus total dont nous ayons à faire preuve dans une discussion métaphysique.

Il n'y aurait qu'un seul moyen, non pas de supprimer, mais de pallier cette difficulté, ce serait d'être spirite. Mais la prétention de communiquer avec les morts n'a malheureusement aucune garantie positive et les nécromanciens s'imaginent un au-delà qui est sur le plan de la perception sensible : autant

dire que ce n'est plus le problème d'un au-delà et qu'ils retirent à la question toute son originalité.

L'anticipation de l'expérience conduit le métaphysicien aux confins extrêmes du pressentiment. En bien des cas il ne pourra s'agir que de probabilités, mais elles seront acquises en suivant jusqu'au bout les suggestions de l'expérience psychologique, et non pas en ajoutant aux recherches de la raison celles de la religion ou de la science comme dans les mythes de Platon.

La nature est le lieu de l'échec où tout commence et où rien ne s'achève. Et l'anticipation est un acte de la personne incarnée qui garde quelque chose de synthétique *a priori*. La probabilité de l'espérance liée au sacrifice moral du moi est pourtant d'ores et déjà en partie vérifiable. C'est elle qui soulève la lourde pierre de l'échec et qui annonce la résurrection.

249. *La reprise bonifiante se manifeste déjà dans le présent par le freinage que le mal se donne dans la conscience.*

La limite est inséparable du mal; il ne peut se déployer sans mesure. Et ce freinage prend bien des formes. En voici quelques-unes :

1) Il est impossible d'accomplir le mal pour le mal, sans restrictions; il n'a jamais autant de densité que le bien. Les deux notions semblent égales et réciproques, mais le mal est plus dépendant du bien que le bien ne l'est du mal. On pourrait comparer le mal à un cancer; c'est une contre-crédation qui a un caractère positif et dont les espèces multiples se distinguent tout à fait du corps vivant sur lequel elles se développent. Pourtant, le tissu malin est du même genre que le tissu normal. Et le triomphe de son architecture ne peut s'achever sans faire périr l'organisme tout entier, le cancer y compris. Ainsi en est-il du mal qui germe dans le bien et contre lui: son succès éternel est impensable. Aussi son idée même est-elle inadéquate.

2) L'effort mauvais aura donc pour loi de se retourner contre l'intention dont il procède. Finalement, il promeut le royaume du bien et il le sert. L'état bon est victorieux au long cours. Il ne fait pas divorcer l'événement et l'intention. Il en est déjà ainsi, jusqu'à un certain point, dans les rythmes de la nature que nous pouvons percevoir: toute tendance excessive se compense, l'excès amène un excès inverse, et le mal, sans réussir à s'éliminer totalement, s'atténue indiscutablement.

3) Enfin, la liberté qui s'exerce mal se perd; une direction immorale du vouloir se reconnaît précisément à ce signe de l'esclavage grandissant. Le bien est au contraire la liberté qui veut la liberté et qui l'obtient par son vouloir même.

Ces idées familières à la philosophie occidentale traduisent une intuition que les Grecs ont découverte et que saint Augustin nous a transmise. Dieu, qui est le nom final du bien, tire perpétuellement le bien de la souffrance et de la rébellion même. Il lui impose de collaborer à un ordre parfait. S'il ne se sert pas du mal, il est au moins servi par le mal, dont l'itinéraire recourbé est encore au bout du compte une contribution à une rectitude.

Un fond de vérité irréfutable anime cette analyse; elle est devenue banale, mais elle n'est pas fausse. Toutefois, le revêtement verbal qu'elle a reçu l'expose à une objection peut-être plus spécieuse que profonde: on peut se demander si le bien est autre chose que ce qui réussit et si l'affirmation de la caducité ou du suicide des formes mauvaises est autre chose qu'un immense cercle vicieux. Ou bien en effet les mots restent vides de contenu réel, et la suprématie du bien est une thèse purement formelle, dépourvue de tout intérêt. Ou bien on prétend raisonner sur des faits, et en ce cas on se contente de bénir les événements, quels qu'ils soient, puisqu'ils sont censés contenir une affirmation progressive et fatale du bien sur le mal.

La destruction de ces difficultés serait facile si on acceptait de les considérer dans un contexte plus nettement psychologique qui est celui de la personne. C'est ce qui résultera des paragraphes qui vont suivre.

250. L'un des aspects du freinage que subit le mal est celui-ci: il faut une force infinie pour souffrir infiniment, une victoire maxima sur le mal pour que le mal puisse avoir son maximum de profondeur.

Trois blessures peuvent déchirer la conscience ici-bas: la première est toute animale, elle résulte du caractère inachevé et friable de la Nature. La seconde est la suite de nos fautes et de celles d'autrui. La dernière jaillit de la générosité même et pourrait être appelée la souffrance des saints.

Ces trois formes du mal sont bien diverses, mais leur intensité ne peut s'accroître indéfiniment: la sensibilité est submergée et elle succombe. L'engourdissement est sans doute aussi une donnée du problème du mal. Mais quand la personnalité surmenée s'effondre dans l'inconscience de la nature, ce changement de plan prouve que la douleur a rencontré sa limite et a subi un freinage. C'est surtout le cas des souffrances physiques; leur accroissement brusque fait défaillir (1). Au point de vue

(1) Le réflexe d'évanouissement est cependant assez étrange: il arrive qu'on résiste bien à des douleurs très vives et que la syncope soit déclanchée en revanche par des douleurs peu intenses.

moral, la réaction de défense est plus lente et les plaies ne se cicatrisent pas. Pourtant, la conscience trop éprouvée s'émoussera aussi. Elle sera semblable à un métal qui a dépassé sa limite d'élasticité. Mais avant d'en arriver aux limites de sa résistance, la sensibilité suit parfois très longuement le progrès de sa torture. Une conscience à la fois affinée et forte ressentirait toujours les moindres variations nouvelles de température et ne consentirait jamais à la mutilation ou à la torpeur. Supposons que cette lucidité s'accroisse indéfiniment: nous observerions d'une façon frappante une nouvelle forme de limitation que subit le mal; car celui-ci ne pourrait grandir aussi vite que la connaissance même dont il serait enveloppé. L'infini de la douleur ne peut être éprouvé que par une conscience en quelque sorte plus infinie encore. Tant qu'il y a jugement, le mal est donc transcendé; l'esprit se tient au-dessus de lui et s'établit ailleurs. Il garde quelque chose de central et de calme au sein des pires épreuves. Que celles-ci soient dues à une cause ou à une autre, il faut que nous ayons une force divine pour pouvoir souffrir comme nous le faisons parfois. Il faut déjà être victorieux pour sentir la défaite à ce point.

Il se trouve en outre qu'une des raisons les plus solides de l'optimisme est l'accroissement que la générosité consciente peut donner à la souffrance. Elle est plus profonde que l'épreuve ne peut jamais l'être. Car elle prend le mal sur elle et ne voudrait en laisser le poids exclusif à personne. Elle le dépasse dans la sérénité, et même dans la béatitude. Une souffrance volontairement acceptée a quelque chose de collégial et fait apparaître la joie (1).

251. *La reprise bonifiante n'est pas une finalité immanente, mais une grâce.*

Si l'on considère la nature comme un ensemble achevé, elle devient inintelligible: se demander si elle est alors une cause ou un effet n'a pas de sens. D'autre part, si la cause véritable se confond avec la fin, elle ne peut descendre dans le monde qu'à la façon d'une grâce, en le réformant et en l'incorporant aux destinées de l'esprit. Le salut lui vient d'en haut et il manifeste sa présence par un bouleversement des données sur lesquelles porte le calcul des probabilités. La nature qui se combine avec elle-même peut changer apparemment de forme: elle reste à son niveau propre et n'évolue pas vraiment. Le passage

(1) La traversée en commun d'une épreuve, même si elle est subie et si elle a lieu entre individus indifférents, crée déjà un lien inoubliable et réconfortant.

à un palier supérieur est toujours le résultat d'une émergence et un triomphe de l'improbable. La finalité n'est pas en ce cas voulue par la nature mais subie par elle : car son existence inachevée ne peut devenir bonne que par une reprise dont le principe n'est pas en elle. A l'égard de ce principe, elle n'est qu'une puissance obédientielle.

Du moins pouvons-nous croire qu'elle a éternellement cette docilité. Vu de bas en haut, le monde extérieur est un défilé d'images et chacune de ses apparences est fragile : l'espoir de repos n'est pas là pour l'esprit. Le salut est dans la finalité d'une perspective où la soumission totale du spectacle à la communion personnelle devient possible ou probable. Ce retour à la bonté n'est peut-être pas une suppression de la nature mais une guérison de sa malice. Son destin est alors esthétique-mathématique; c'est encore celui d'une créature à achever et il s'accomplit par la médiation des personnalités. La perfection finale arrache à l'objectivité le dernier secret qu'elle gardait et celle-ci laisse apparaître sa nature profonde qui est sans doute de constituer une étape technique dans la création des sujets par le sujet.

252. *Elle est aussi un modelage du passé pour l'avenir, car le passé change.*

Le méliorisme est une vue insuffisante. Ce n'est pas seulement parce qu'il y a une amélioration possible que le monde n'est pas perdu, c'est parce que le devenir est une métamorphose, le *Werden* une *Verwandlung*. Sans aller croire que Dieu peut anéantir des événements passés ou qu'il les dissimule et s'efforce de les oublier, on peut estimer qu'il y a dans l'avenir une force de transformation intime du passé. L'erreur est de s'imaginer que le passé est une essence achevée, sous prétexte que l'inscription des faits a quelque chose de définitif. L'existence des faits et leur ordre de succession ne change pas; mais leur signification et leur nature, leur définition en un mot change perpétuellement; et cette modification qui peut nous révéler mieux leur essence n'est pas simplement la modification du souvenir présent des faits; elle les concerne en leur intimité même; car on ne peut les séparer de leurs connexions avec l'univers qu'ils touchent par certains points, ni les définir en dehors de la ligne d'efficacité à laquelle ils appartiennent.

L'une des raisons pour lesquelles le problème du mal n'est pas désespéré, c'est que le temps n'est pas clos et qu'aucune de ses dimensions n'est arrêtée tant que l'ensemble ne l'est pas. On a insisté à l'excès sur la fermeture que présente le passé.

Certes, le temps tout entier contient de la détermination (1). Mais elle n'est pas l'inertie. La nouveauté peut germer partout dans le passé comme dans le présent et l'avenir; et du moment qu'elle germe dans l'une de ces dimensions, elle le fait dans les deux autres. La détermination de l'une n'est d'ailleurs en grande partie que la présence et l'influence des autres en elle. Il y a donc place pour le salut, parce que la nature du passé est ouverte au changement et que ni l'échec ni la mort ne sont épuisés par le caractère factuel qu'ils ont dans le passé.

Ce qu'on appelle un fait résulte d'un morcelage et d'un arrêt fictif dans une apparence partielle. L'individualité du fait comporte parmi ses traits éternels cette fragmentation même mais la dépasse et la situe. Aussi, comme le dit si bien Hegel, l'accomplissement du but absolu consiste dans l'acte de supprimer l'illusion qu'il n'est pas encore accompli, c'est-à-dire dans la prise de conscience de la puissance éternelle du changement qui bonifie la création. L'éternité conserve et abolit à la fois les choses; elle les transmue. Mais cette reprise bonifiante est donnée dans une durée dirigée; le modelage du passé par l'avenir n'empêche pas qu'il y ait un ordre d'inscription des faits et une irréversibilité. Soutenir le contraire serait de la haute fantaisie (2). Ce qui est vrai c'est que l'ordre de la succession irréversible s'accorde avec l'entrecroisement d'une multitude peut-être infinie de rythmes éternels et apporte même à chacun de ces rythmes l'irréversibilité interne qui marque aussi leur ligne commune.

Il faut ajouter en outre à Hegel, pour répondre au problème du mal, un certain nombre d'exigences rationnelles que Dieu seul peut accomplir. Ce sont : a) la suppression du désordre; b) la révélation en toute conscience de l'erreur qu'elle a pu commettre dans son passé; c) en même temps que la révélation de l'inexistence éternelle du désordre et de l'erreur, le respect de ce désordre et de cette erreur comme événements passés; d) enfin la justification intelligible du fait qu'ils aient été posés temporellement et qu'ils semblent encore se poser ou s'être posés ainsi sans exister éternellement.

(1) Il contient même des courants multiples d'influence déterminante. On parle souvent de prédétermination. Il y aurait lieu d'étudier aussi les déterminations simultanées et les postdéterminations.

(2) Cette question a été agitée par les théologiens à propos de la réversibilité des mérites. Il faut bien l'entendre et se garder de certaines exagérations qui confondent le plan invisible et celui des faits extérieurs, ou qui volatilisent ceux-ci en celui-là au lieu de les y situer. Il serait, par exemple, ridicule, sous prétexte que Dieu est éternel, de prier aujourd'hui pour la conversion de saint Augustin qui a eu lieu jadis. Le passé ne peut changer que présentement, c'est-à-dire non pas en tant qu'il est un événement extérieur et limité, mais en tant qu'il s'étend à la perpétuité des siècles et qu'il contribue à leur totalité.

Du côté de la conscience humaine, tout pourrait peut-être se résumer par l'étréincelant aphorisme d'A.-J. Toynbee : « La création ne serait pas créatrice si elle n'absorbait pas en elle-même toutes choses au ciel et sur terre, y compris sa propre antithèse » (1).

253. Elle est en outre un amendement éternel des bifurcations antérieures.

L'explication doit ainsi continuer et transcender à la fois la phase de non-explication; et réciproquement, la phase de non-explication doit appeler et contenir au moins en puissance l'apaisement explicatif.

Avec la foi en Dieu, il reste en particulier l'espérance d'un principe de solution qui, au moment où on le trouvera pleinement, transformera les termes inadéquats et supprimera le problème. Il fera comprendre que la croyance à la réalité de l'illusion ait été invincible. Il faut que Dieu supprime tout le mal jusqu'à l'affirmation que le terme du mal n'est pas possible. Il faut qu'il rende compte de cette apparence même qu'il ne peut rendre compte de l'apparence.

Cela entraîne un autre corollaire relativement au statut de l'antériorité temporelle dans l'éternité. Tout processus contient des hésitations et des bifurcations. On s'est sans doute beaucoup moqué du conditionnel passé comme d'une idée bâtarde, incapable de nous renseigner sur le mécanisme exact de nos actes. Pourtant le conditionnel passé est un témoignage honnête et tragique; il traduit d'une manière intense ce fait qu'il y a des occasions réellement perdues, des gestes réellement manqués. Il nous rappelle que nous sommes des créatures et que nous ne pouvons agir infiniment par nous seuls; dans notre expression temporelle nous restreignons notre moi idéal. Or, l'intervention éternelle d'une charité qui sauve le monde doit remédier éternellement à l'étréitesse de nos options. Elle doit accomplir tout ce qu'il y a de positif dans le parti que nous avons refusé et garantir à la totalité du processus la possession de ce qui lui a manqué ou de ce qui semble lui avoir été retiré dans ses étapes fragmentaires. Seulement cet élargissement est spirituel, il n'est parfait qu'en respectant la donnée imparfaite du passé et en n'étant pas lui-même une restitution matérielle.

L'un de ses modes privilégiés serait la vision dans l'expérience d'autrui de ce qui a été soustrait à la nôtre par les sacrifices de nos choix temporels. Cette récupération intersubjective

(1) *A study of History*, vol. VI, Oxford, 1939, pp. 324-325.

est, par définition, liée à un élargissement et à une noblesse du regard; elle est l'acte de la convergence des actes.

254. *Elle exige enfin que Dieu soit éminemment toutes choses, et que toutes choses, y compris la souffrance, le péché et l'anéantissement, aient en lui une présentation qui les achève.*

Toutes choses sont donc capables d'une nuance divine y compris la souffrance et le péché; elles peuvent être perçues et reçues dans une conscience qui respecte leur être en le traversant d'un bond et qui soutient toute destinée personnelle par amour. Dieu est éminemment toutes choses, d'après saint Thomas (1). Achever est un mot ambigu et il faut lui garder intentionnellement la dualité de sens que contient l'*Aufheben* chez Kant ou Hegel. Achever, c'est porter quelque chose à la plénitude par l'immolation de sa limite.

En Dieu la souffrance, le mal, le péché ont une présentation qui les achève. Ils s'épanouissent à une si prodigieuse hauteur qu'ils disparaissent et quittent leur ignominie élémentaire. Dieu n'est pas le péché ni la souffrance, mais il les prend sur Lui en nous. Il n'a, comme dit Scot, qu'un seul acte immense de volonté; mais dans le déploiement de cet acte il y a même nos vouloirs désordonnés qu'il veut dans son amour et dans sa continuité. Sa conscience est extrêmement aiguë et perspicace, mais elle le laisse innocent et heureux, bien que nos misères soient abritées pleinement en lui. Toute la détresse de ce monde étant soufferte dans la charité infinie est pour celle-ci une communion; et cette unité de l'univers dans sa source rédemptrice rend les pires maux compatibles avec une joie triomphante. Le dynamisme de l'essence divine condense dans la vivacité d'un éclair, pour les dominer, les corriger et les transcender infiniment, le risque de l'action errante et la malice du vouloir nocturne qui brisent leurs attaches et se répandent dans la lenteur équivoque de notre expérience finie. C'est la victoire impeccable de la conscience sur le plus profond abîme. Elle n'abolit rien et n'est pas mesurable par nous, mais elle ne cherche qu'à se répandre sur nous pour nous élever à elle. Nous l'entrevoyons dans les valeurs comme la prophétie d'un au-delà inexprimable.

(1) « Oportet, quiquid actu est in quacumque re alia inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa ». *Contra gent.* Lib. I, c. 28, vers le milieu. Cf. *Summa Theolog.*, 1^a Pars, q. XII, a. 2 corps fin et I *Sent.*, dist. 2, q. I, a. 3, c.

Section II. — LA DESTINÉE SPIRITUELLE.

255. *Les preuves de l'immortalité s'appuient trop souvent sur l'idée fausse que l'événement isolé est impérissable, ou sur un désir vital dépourvu de toute portée réelle.*

La plupart des arguments en faveur de l'existence de Dieu gardent une force secrète, même quand on les soumet à la controverse. Au contraire les atouts ne sont pas à première vue dans le jeu de l'immortaliste. Beaucoup de plaidoyers pour la survie sont décevants et hypertrophiés. L'expérience de l'échec et de la mort nous incline vite au scepticisme.

La plus cruelle opposition qui ait été faite à la croyance en l'immortalité est contenue dans cet aphorisme de Bradley : « Chaque coucher de soleil, s'il était conscient, se jugerait sûrement immortel parce qu'il est unique » (1). C'est une remarque d'une vérité perçante. Mais pourquoi le désir vital, qui se considère comme l'expression d'une existence unique, a-t-il tendance à s'attribuer l'immortalité ? Il n'est pas facile de le déceler ; peut-être est-ce un autre cas d'unicité, une étrange connexion réalisée par la vie et dépourvue de raison. L'appétit effréné de conservation individuelle ne donne évidemment aucune garantie contre l'anéantissement.

Mais l'amour, qui place le centre de l'individu au delà de l'individu, ne contient-il pas encore un désir de survie individuelle ? Et, s'il en est ainsi, son aspiration n'a-t-elle pas plus de valeur ? Platon, dans le Banquet, prétend qu'il veut être éternel. Toutefois une distinction s'impose. Au point de vue physique, l'ἔρως promeut la continuation de l'espèce ; il ne s'ensuit pas qu'il ait conscience de son véritable but. Psychologiquement, il souhaite l'infinité de l'instant et de la relation où il vit. L'ἀγάπη veut plus nettement l'éternité des sujets et ne reste pas esclave de la qualité vécue. Elle ne peut se poser sans désirer en même temps l'immortalité de l'être aimé et du dévouement que le moi lui offre. La soif de se sacrifier utilement semble mener parfois à une volonté d'anéantissement ; mais, à y regarder de plus près, elle reste subordonnée à une position de soi pour l'autre qui est encore plus fondamentale. Il y a donc un vouloir de prolonger les deux consciences. Seulement, ce n'est pas un simple désir de continuation qualitative ; c'est un engagement à la découverte ascendante des essences person-

(1) *Aphorisms*, Oxford, 1930, p. 89,

nelles. Il est faux que l'éternité puisse se ramasser dans le présent vécu: c'est la totalité que l'on veut, et celle de l'avenir en est un aspect primordial.

Si l'amour est l'essence de l'esprit et si l'esprit a la maîtrise finale de toute réalité, l'aspiration peut acquérir une valeur philosophique. Mais cette valeur ne dépend pas de la véhémence d'un sentiment; elle est suspendue à l'exactitude des conditions que nous venons de rappeler, et qui sont onéreuses pour l'attachement aux futilités passagères.

256. Un élément de disparition est inséparable de la nature; il est même inséparable de la personnalité incarnée, au même titre que l'élément d'anonymat.

Personne ne doute qu'il y ait un aspect de la réalité qui est immortel. Mais l'élément de disparition est tout aussi indubitable. La difficulté est de classer les formes de l'univers à cet égard.

Il y a trois façons de disparaître: 1) *dans la nature*. La particularité observable est caduque. Seules demeurent des constantes et, avant tout, la quantité d'énergie; 2) *dans le passage de la nature à la personnalité*. L'événement naturel ne laisse qu'une trace partielle, qui est l'habitude; 3) *dans la personnalité*. Tout état s'évanouit, bien que tout se retrouve dans la mémoire pure.

La conscience incarnée est ainsi entourée de ruines. Et sa continuation intime implique d'emblée un abandon de ses prétentions instantanées. Il est vrai que de telles prétentions sont en somme égoïstes et que si elles sont entraînées dans la perte, c'est un oubli divin. La mort, certes, peut servir au perfectionnement du moi.

Pourtant si elle libère la spiritualité, n'est-ce pas au prix de l'intimité? Sommes-nous certains que le mal soit définitivement effacé par la mort et qu'il soit seul à l'être? Sommes-nous sûrs, en particulier, que le principe personnel du moi ne soit pas détaché de son principe intellectuel et jeté au rebut comme une gaine devenue inutile? Telle est la question.

Ce qui rend la survie des personnalités suspecte, c'est la tendance que nous avons à les considérer à l'état séparé, dans le moi plutôt que dans le nous. Et surtout, nous regardons le moi comme un élément de la nature, comme un individu spectaculaire et inséré dans une espèce: bref nous le voyons du dehors. Or, il est clair que le dehors est en grande partie périssable et qu'il paie un lourd tribut à l'anéantissement. Les événements ne peuvent se conserver comme événements

que dans une mémoire. L'immortalité des êtres de la nature n'est pas en eux, pas plus que leur vie : elle est esthétique, donnée à une conscience contemplative; elle n'a pas d'immanence métaphysique. Un vivant qui meurt ne ressuscite pas. L'aventure de la vie dans ses yeux qui s'éteignent est bien terminée. Ils ne connaîtront pas leur angoisse ni leur attente; dans un instant, ils ne seront plus. Ils sont une qualité pathétique qui passe comme les autres qualités.

Ce qui nous quitte pour jamais à la mort, c'est l'être selon la nature, l'individualité corporelle qui s'agite. *L'a parte* individuel doit disparaître : nous l'entendons dire, mais nous ne réalisons pas toujours la gravité de cette parole, il est audacieux et nécessaire de comprendre que le moi objectif est voué à l'extinction. La mort fait tomber l'illusion d'être séparé et cette illusion tient beaucoup de place dans notre existence.

257. *La mort nous impose l'idée d'un déplacement du moi et nous suggère celle de son anéantissement.*

L'immortalité de la conscience personnelle paraît d'abord compromise par le fait que nous n'avons aucun moyen naturel de savoir si la décision divine qui marque la venue des choses, puis leur développement, est irrévocable, ou si elle est une grâce temporaire interrompue peut-être au jour de la mort. Tout ce que je sais de ma conscience, c'est qu'elle est actuellement. Je suis une ligne d'expérience. Je peux être anéanti. Le monde m'enseigne ma contingence et ma précarité. Ma nécessité n'est qu'une brutalité sans droit et sans avenir. Tant que la forme d'être est là, elle est nécessaire; si elle disparaît, aucune prétention *a priori* ne l'empêchera d'échapper au néant. Nous avons la preuve renouvelée à chaque mort, que, vue du dehors, la présence du moi n'est pas indispensable au monde. Il n'y a rien à tirer des protestations lyriques contre les faits.

Mais quel est avec exactitude le verdict de la mort? Elle nous impose l'idée d'un déplacement du moi et d'une absence spatio-temporelle. Elle ne fait que suggérer celle de son anéantissement total. La disparition des événements, la fuite du transitoire ne sont pas l'essence absolue de l'anéantissement. Le décès individuel appartient au monde spectaculaire. C'est un fait extérieur qui n'atteint pas la racine de la conscience, parce qu'il se produit dans une zone où il n'y a pas de racine. Il n'y a rien en lui qui ait quoi que ce soit à voir avec cette autre expérience: l'esprit, l'éternité de l'esprit. Le seul anéantissement qui atteindrait l'esprit devrait lui venir du dedans: ce serait par exemple l'usure de la mémoire par elle-même, la suppression

du passé par le vouloir même. Mais ce suicide serait absurde s'il essayait de devenir complet. L'anéantissement physique n'est donc pour l'esprit qu'un déplacement de structure et l'anéantissement spirituel crée sa propre limite dans l'esprit.

Ainsi la mort n'autorise-t-elle aucune conclusion quant au sort de la conscience personnelle. Elle nous donne trop peu d'information pour nous permettre de nier ou d'affirmer la survie. Nous sommes devant deux faits qui ne sont pas sur le même plan : la précarité du corps et l'imperméabilité de l'esprit à toute atteinte qui ne lui vient pas de lui-même, ou qui, venant de lui-même, entreprendrait de le supprimer complètement.

L'anéantissement partiel de la conscience, qui est possible, ne serait-ce pas, il est vrai, sa transformation en esprit anonyme ? Cette nouvelle hypothèse est très obscure et incertaine. La conversion entière du moi au soi est une idée confuse et beaucoup plus difficile à accepter que celle de la survie du moi à travers la mort biologique. Nous n'en avons, par définition, jamais l'expérience. Cette bizarre métamorphose serait, à la réflexion, bien plus mythologique encore que celles des contes de fées et des légendes hindoues. L'assomption de l'impersonnel dans la personne et le retour constant de l'anonyme au moi sont en revanche des actes de l'esprit dont nous avons l'expérience directe.

258. *La probabilité de survie personnelle repose sur l'indépendance de l'universel par rapport à ses premiers moments chronologiques.*

Ainsi nous trouvons-nous de nouveau devant l'idée de récapitulation par les sommets. Dans une synthèse de ce genre, les termes inférieurs se distinguent et même se dégagent sans se séparer. Ainsi en Dieu, synthèse par excellence. Quand, au contraire, on en reste aux étapes préalables, il n'y a que séparation et limite, contingence et conflits. La fragilité subsiste toujours jusqu'aux sommets de l'opération ; mais avec la mémoire, cette fragilité a trouvé son guérisseur : car il suffit d'avoir agi une fois pour garder éternellement la possibilité de sauver un instant privilégié, de le colorer ou métamorphoser, bien plus, d'en faire un colorant ou un transmutateur des autres souvenirs.

L'indépendance de l'esprit par rapport à la matière semble s'affirmer de façon émouvante dans la conscience claire que gardent parfois les grands malades ou les moribonds. Ils savent qu'ils sont de plus en plus faibles. Et ils s'aperçoivent très nettement de la distinction entre le moi qui fait ce jugement

et le moi qui en est l'objet. Toutefois, il n'est pas sûr que cette intégrité inattendue des facultés supérieures aux approches de la mort constitue, même si elle était constamment observable, un argument *spécial* en faveur du spiritualisme. Car si la tête peut rester solide quand le corps s'en va, c'est en grande partie à cause de la protection que la nature assure au système nerveux; tout se passe comme s'il était la dernière citadelle de la vie. Schopenhauer le compare même à un parasite logé dans l'organisme, et il en explique ainsi l'autonomie tenace.

Il est plus instructif de remarquer comment l'esprit se libère progressivement en nous de l'organisme. La conscience, d'abord nourrie par le corps, parvient à un point où elle prend possession de son destin, et où son développement ultérieur dépend désormais d'elle-même. Ce qui est en apparence un transfert et une intériorisation de la causalité est en réalité l'éveil de la personne, la délivrance de ses entraves. Par exemple, les ravages provoqués par l'encéphalite s'étendent souvent à la moralité et aux croyances de l'enfant ou de l'adolescent; mais quand la maladie atteint un adulte elle a rarement les mêmes effets. Tout se passe comme si elle ne « mordait que sur des facultés en voie d'édification et se montrait impuissante à entamer un édifice moral définitivement constitué » (1).

Ce fait n'est certes pas une règle absolue mais un indice intéressant du rôle constructeur que joue la durée spirituelle dans la formation de la personnalité. L'acte accompli par la conscience est thésaurisé par elle et il est désormais protégé contre les attaques de la matière. N'est-ce pas déjà ce qu'enseignait Platon sur l'image mémorielle qui sauve la sensation ?

L'esprit est indépendant de la matière non seulement parce qu'il est au-dessus de son niveau d'être, mais surtout parce qu'il dépasse les premiers termes chronologiques de son union à elle, et qu'en les incorporant à son devenir, il ne relève plus que de lui-même. Il est libéré s'il a libéré. Dans une synthèse où la conscience s'est reprise en sous œuvre, la fragilité disparaît dans la croissance du souvenir. L'esprit a la possibilité d'arracher l'instant antérieur au flux de la nature et de le transformer en sa propre substance : bien plus, il lui donne le pouvoir d'aimer à son tour et de métamorphoser d'autres instants antérieurs. Ainsi par le fait même qu'il se penche vers la nature, l'esprit s'en dégage et la dégage de sa propre bassesse. Il sait alors et il expérimente qu'il est immortel : car il est capable d'une universalité temporelle qui contient dans les termes ultérieurs de sa durée irréversible les premiers instants de l'antériorité écoulée. C'est une synthèse orientée; elle suit

(1) M. NATHAN, *Les maladies de l'esprit*, Paris, 1930, p. 19.

la flèche qui va de l'avant à l'après: c'est une récapitulation. Elle a sans doute un effet rétroactif sur les éléments d'où elle procède, mais ils lui furent d'abord nécessaires pour qu'elle les rende finalement superflus.

259. *Est immortel ce qui est capable de recevoir l'univers.*

On découvre ce qui est permanent en se demandant si la forme que l'on considère disparaît quand on lui fait porter l'universel. Ainsi le soleil vu par la connaissance sensible ne peut rendre compte que d'un petit nombre de faits astronomiques. Le géocentrisme est faux parce qu'il ne peut pas s'accorder avec la totalité de la nature. Toute particularité naturelle est caduque, car elle est comprise par l'universel et ne le comprend pas. Au contraire, la conscience humaine peut concevoir la totalité absolue sans être brisée par aucun élargissement de l'horizon, c'est pourquoi elle est immortelle.

B. Bosanquet a combattu pourtant cette dernière idée. Notre personnalité historique, dit-il, ne pourrait devenir immortelle que si elle coïncidait avec la totalité. Or, une telle connaissance spirituelle modifierait tellement notre visage terrestre que nous serions complètement méconnaissables. S'il est parfois difficile de retrouver l'enfant que nous fûmes dans les traits de l'adulte, que dire du bouleversement que nous imposerait notre contact avec l'absolu suprême! Notre conscience empirique ne pourrait se sentir identique ni être tenue pour telle après une semblable dilatation. Ce qui nous attache d'ordinaire aux morts, ce sont les détails de leur vie et de leur caractère; nous sommes avides de retrouver leur individualité historique: c'est précisément ce que nous pouvons être assurés de ne jamais retrouver en eux et ce qui a définitivement disparu (1).

L'objection est, à vrai dire, équivoque. Elle confond le sort de l'avoir et celui de l'être, la qualité naturelle et le sujet conscient. Elle accorde au contenu de l'expérience une place dans l'absolu, mais elle prétend que la forme humaine de cette expérience est fatalement exclusive et, par suite, périssable. Elle est dominée enfin par l'image assez grossière d'un corps soluble qui ne peut se répandre dans le liquide où on le jette sans fondre et disparaître. Les rapports du moi et du monde sont pourtant autre chose. Notre forme individuelle n'est pas uniquement constituée par la limite et par le rejet.

En outre, s'il est incontestable que le progrès de la cons-

(1) *Value and Destiny of the Individual*, Lond., 1923, Lecture IX, p. 257 et en particulier pp. 287-288.

science la modifie, il ne s'ensuit pas qu'il la défigure. L'observation psychologique va même à l'encontre des remarques de Bosanquet. Plus la personnalité est capable d'universel, plus elle est originale et maintiendra aisément la continuité. Un Aristote ou un Goethe sont des hommes que le passage à l'absolu n'altère pas. Leur singularité n'est pas diminuée par leur communion avec l'univers; bien au contraire, ils impriment une marque durable sur tout ce qu'ils rencontrent. Ce sont eux qui se reconnaîtraient le mieux et qu'on reconnaîtrait le mieux jusque dans les détails de leurs débuts (1). Car le début de la personnalité n'est pas une antériorité naturelle; c'est d'emblée la vocation d'un esprit à une fin qui est totale.

260. *La probabilité de survie personnelle s'appuie avant tout sur l'existence d'un toi divin promoteur des personnalités.*

Mon essence est voulue par un toi divin. Or, plus je suis volontairement fidèle à ce vouloir divin qui constitue mon moi idéal, plus aussi ma personne devient dense et insistante dans sa ligne temporelle. Le monde spirituel cimente l'être du moi et lui fait constater le prix qu'il a aux yeux d'un Autre plus réel que lui. Nous avons alors toutes les probabilités de croire que l'identité personnelle continue en Dieu au delà de la mort et que la fidélité issue de nous n'est qu'une image imparfaite émanée de la fidélité de Dieu pour ceux qu'il aime, c'est-à-dire pour les divers *moi*. En d'autres termes, plus la volonté de Dieu nous est connue, plus elle nous apparaît attachée à la conservation et au développement illimités de la conscience personnelle. La nature est muette sur ce point, mais l'expérience morale et religieuse ne l'est pas.

Dieu est le toi de toute âme humaine, il en soutient la destinée et lui impose une carrière infinie qui est déjà nécessaire à sa détermination initiale en sorte que les fragments y sont l'expression de la totalité. Dans le *nous* fondamental, sa présence créatrice nous contient tous. Aussi est-il difficile d'échapper à la conviction que le prototype de l'amour ne peut nous abandonner sans s'abandonner lui-même et qu'en lui résident toutes les raisons de croire à la survie. *Non ruit domus nostra, aeternitas tua*, disait saint Augustin. Et Dieu n'est pas incliné à nous rendre perpétuels à cause du profit que notre existence lui apporterait. Il n'a pas en nous d'autre moisson que nous-mêmes et d'autres raisons d'agir que sa libéralité.

(1) Bosanquet semble sur le point de le concéder lui-même, p. 284 en note, et p. 300.

Il est normal que les preuves de l'immortalité soient toutes discutables tant qu'elles ne sont pas religieuses, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas des corollaires de la foi en Dieu; car c'est en Lui que l'immortalité a un sens précis et directement spirituel. L'immortalité est justifiée par notre caractère personnel, si l'état personnel a son essence dans une charité divine.

261. La mort n'est pas un retour à Dieu, mais un retournement en Dieu.

Nous regardons Dieu pendant la vie; après la mort, nous voyons que Dieu nous regarde, et c'est ce qui fait notre destin.

En affirmant comme nous l'avons fait plus haut que la fidélité volontaire est une récapitulation du passé et une assimilation des attributs par le sujet, il semble que nous allions à l'encontre d'un fait: celui de la contraction que l'expérience spirituelle implique. L'insignifiance de l'histoire empirique ne doit-elle pas s'évanouir dans quelques instants privilégiés? Dès qu'on soupèse la valeur du moi, son passé semble se réduire à un format nain. C'est que le moi n'a vraiment existé qu'à ces heures-là. Le reste du temps n'est pas.

Mais les moments privilégiés de la vie, ceux qui émergent de l'insignifiance du plus grand nombre de nos journées sont aussi ceux qui comportent le moins cet élément d'exclusion et de répétition, qui est digne d'anéantissement éternel. Ils sont le tout parce qu'ils peuvent comprendre les détails dont ils changent l'accentuation.

L'épuration de tout le préalable qui nous alourdit nous oblige à changer de taille et de rythme. C'est le sens de la mort. Nous n'y perdons que l'extériorité brutale, mais nous la perdons tout entière.

262. Il est possible que les individualités naissantes de la nature subsistent dans l'immortalité des centres personnels.

A la lumière de notre immortalité, quelle serait celle de la nature que nous incorporons? Ici surtout, le mystère est opaque. Les formes dont nous constatons l'anéantissement subsistent-elles dans un terme nouveau? L'évolution de l'esprit absolu garde sa continuité; mais il semble que les êtres partiels abandonnent leurs descendants et sont abandonnés par eux.

On peut retenir de ce difficile problème que l'être infra-personnel est traité avec justice s'il subsiste en un autre que lui sans subsister en soi: car il n'a pas d'en soi et ne peut accéder à lui-même qu'en entrant d'une certaine manière dans

la ligne de développement d'une personnalité. Son anéantissement est indécis comme sa réalité; et aucun problème ne peut être posé ou repoussé à son propos en termes qui ne conviendraient qu'à nous. La vie et la mort ne sont pas entièrement advenues dans la nature; elles sont une vie dans notre vie, une mort dans notre mort. Le cimetière démesuré du monde sera donc jeté dans l'étroit sanctuaire des esprits personnels. Là où il n'y eut que demi-mort, c'est ainsi qu'il peut y avoir résurrection.

Tout est immortel si tout est mémoire. Mais la pensée divinisée ne peut se souvenir de ce qui communie personnellement à elle ou de ce qui participe actuellement à elle que selon le mode de cette communion ou de cette participation. Elle voit chaque niveau d'existence à sa place et à sa dignité particulières. Il y aura dans notre survie ce qu'il y eut positivement dans la vie du monde avec l'illusion en moins, avec la perte de la perte, avec la mort de la mort. Le néant est résorbé dans le passage du relatif à l'absolu; la caducité naturelle ne se définit correctement qu'après sa correction. Vivant dans l'illusion, nous avons à tendre vers son anéantissement pour que la positivité qu'elle contient s'exprime et éclaire totalement le sens de la caducité antérieure. La présentation absolue du passé extérieur le ramassera dans notre caractère ultime. C'est en nous que les individualités de la vie végétale ou animale, mêlées à notre existence comme spectacle ou comme incorporation, pourront survivre et avoir leur épanouissement final. Mais c'est par conséquent nous qui serons plus ou moins riches de cette nature qui sera devenue une sorte de grâce et dont la charge nous sera docile désormais. La réalité historique des choses survit dans l'âme éternelle de la personne.

263. *La rébellion éternelle ne fait pas obstacle à la volonté divine d'aimer et d'immortaliser le rebelle.*

L'intention de Dieu réussit toujours. Au moins Dieu parvient-il à nous rendre immortels. Il est impossible au péché et à la souffrance de détruire l'image idéale du moi; c'est une source perpétuelle qui rend nécessaire le déroulement libre de l'existence dans le temps et qui n'est pas souillée ou à plus forte raison supprimée par ses reflux. Les actes incarnés ne remontent vers l'essence primitive que pour la compléter et l'enrichir; ils peuvent quelque chose pour elle, ils ne peuvent rien contre elle. En toute conscience personnelle, le *nous* initial formé par Dieu et l'âme est indestructible; la qualité et le développement seuls en sont variables.

La situation ultime de la créature raisonnable est exprimée dans la religion chrétienne par les dogmes du ciel et de l'enfer. Sous une forme ou une autre, cette évaluation est faite par tous ceux qui croient à la liberté dérivée et à la survie. Ces croyances s'imposent si l'on prend au sérieux l'acte humain. Quelque chose ayant valeur éternelle s'élabore dans le cours irréversible de nos décisions. Nous ne pouvons que chérir cette idée puisqu'elle exprime notre dignité: nous collaborons à la création de notre destin et à l'acquisition de notre innéité. Rien ne donne plus de prix à notre vie présente.

Toutefois, chaque destinée est incomparable; elle n'est pas un objet de remplacement dans une série, mais un empire dans un empire. Chacun de nous est un cas unique. Les métaphores empruntées au droit pénal nous empêchent, si nous n'y prenons garde, de déterminer exactement la réalité spirituelle. Nous pensons au jugement de Dieu sur nous comme s'il s'agissait d'un tribunal qui porte des sentences extérieures. Mais c'est au delà du terrible et de l'indulgent d'ici-bas que se place le jugement de Dieu: c'est dans la vérité, enfin conquise, du témoignage que l'homme porte sur lui-même quand il sait que Dieu l'aime. « Tâche de trouver en moi quelque chose qui ne soit pas l'amour » : tel est le défi de Dieu à sainte Mechtilde de Magdebourg. C'est en effet la conscience de cette charité absolue qui nous tourmente ou qui nous apaise à jamais. On s'est beaucoup ému de la foi en l'enfer à cause sans doute des représentations sensibles auxquelles elle donne lieu. Mais la connaissance de soi suffit à faire taire l'objection oiseuse des esprits superficiels. Toute discussion sur la bonté ou la cruauté de Dieu est ici puérile. Rien n'est plus grave et fascinant à la fois que de porter le regard jusqu'à l'âme, après avoir renoncé aux préférences de la vanité. Manquer sa destinée morale, qu'est-ce donc? C'est refuser de répondre aux sollicitations divines par une initiative généreuse. Se faire porter par l'amour de Dieu et d'autrui sans les prolonger, tel est l'enfer. Pour y être il suffit de se laisser faire. La rébellion est la passivité même. Le « damné » désire fatalement la divinité et il est fatalement soutenu par la force du bien dans son être. Mais il ne peut sauver de l'impuissance son vouloir infidèle à la fidélité suprême. Si la conscience de ce fait le traverse, elle ne peut lui laisser son indifférence; car il est plus pénible de supporter un éloge qu'un blâme, quand on ne le mérite pas. Or la souffrance infernale est précisément celle-là: *tunc unicuique laus erit*. C'est cette magnanimité de Dieu qui seule peut expliquer la joie de Dieu dans les damnés et c'est elle seule qui peut causer leur désespoir sans qu'il y ait lieu de penser à une sorte de sadisme divin ou à un échec de la création. Une confiance dont on ne

se sent plus digne et qui ne provient pas d'une illusion de Dieu sur nous mais de sa générosité active, est semblable à un baume sur une plaie inguérissable.

Dieu ne nous rend pas seulement immortels, quelle que soit notre attitude. Il renouvelle encore le moi idéal de toutes ses créatures et les plus rebelles sont toujours rachetées par lui dans les fibres secrètes de leur être. Cette rédemption créatrice n'est jamais absolument inutile pour personne: la preuve en est que personne ne peut haïr le beau et le bien qui sont associés aux actes de sa conscience. Il y a un don premier du divin qu'aucune malice ne peut nous retirer. La libéralité suprême qui refait éternellement le moi et l'empêche de s'anéantir dans ses perversions lui impose un minimum de consentement et de joie métaphysiques.

Seulement la conscience volontairement défaillante ne peut être menée au delà des valeurs. Elle ne peut regarder Dieu qu'en artiste ou en moraliste ou en philosophe: la vision face à face dépend d'une générosité qu'elle refuse tout en la recevant sans cesse de Dieu et de ceux qui, avec lui, promeuvent son existence. L'enfer est le mot qui désigne cette réalité dont les degrés et la fixation variable peuvent affecter le sens ultime des destinées.

264. *La rebellion emprisonne la conscience dans la valeur.*

La révolte a bien des formes: elle est tantôt un parti-pris d'indifférence, tantôt une haine obstinée, tantôt enfin une prétention de soumettre le toi ou le nous au moi, en renversant les rapports de souveraineté normale. Mais en définitive, l'individualisme a pour base la volonté d'exclure l'idéal en lui répondant, c'est-à-dire de séparer la liberté dérivée et l'essence. Or cet essai ne peut pas réussir entièrement; car il nous jette dans un temps éparpillé afin de prendre d'assaut l'éternel. Il cherche à établir une tension dans le sens de la détente même. La volonté sinistre manque son but et s'enlise dans les qualités naturelles. Sa chute la livre à la contradiction d'un amoindrissement qu'elle veut et ne veut pas, qu'elle crée et qu'elle repousse, sans pouvoir le créer totalement ni le repousser efficacement. Ainsi le mal voulu est-il une séparation et une geôle. L'absolu sur lequel il se ferme n'est ni celui de Dieu ni celui de la simple nature; il ne peut être sans eux, il ne peut être avec eux. Il tend pourtant à nous fixer dans cet état et à rendre impossible la conversion à un autre état.

Une libération peut-elle venir à qui n'en veut plus? L'âme révoltée ne perce pas sa propre solitude. Son absence de ré-

ponse totale, qui la prive d'un aspect d'elle-même, lui retire en outre la présence de Dieu et d'autrui. Elle connaît les subjectivités dans une représentation intercalaire. Or cet écran n'existe pas, semble-t-il, pour ceux qui promeuvent et aiment son existence. Elle est perçue par eux mieux qu'elle ne se perçoit. N'est-ce pas en leur intervention bienfaisante qu'est l'espoir de la sauver ?

Ne pensons pas que ce soit en tous cas par une technique de la peur. On a dit justement que ce serait une médiation monstrueuse et que la ressource dernière de la volonté salvifique ne pouvait être dans ce sentiment (1). La contrainte serait préférable. La peur est vile dans ses motifs, avilissante dans ses résultats. Elle est le type de l'émotion naturelle et n'a pas de place finale dans le drame de l'esprit. Une thérapeutique de ce genre n'est d'ailleurs qu'un dressage et non pas une éducation.

La seule transformation que l'âme luciférienne puisse recevoir jusqu'à un certain point est celle de la générosité créatrice qui défait sans se lasser la haine renaissante. En favorisant sans cesse le centre personnel, la conscience bonne n'oublie pas illusoirement les aspects mauvais de l'être aimé; elle est active et elle leur impose un retrait. Elle les transforme en qualités impersonnelles. En regardant ainsi autrui, elle donne à ses fautes une situation nouvelle et l'enveloppe d'une purification esthétique. L'âme perdue subit encore ainsi une défaite: car elle ne peut résister à l'attrait des valeurs qui représente pour elle la renaissance de son moi. Elle ne peut cesser de se réfugier en elles et d'y rencontrer son idéal, mais elle ne l'identifie pas avec Dieu.

Les valeurs maintiennent entre Lui et elle un *velum non scissum*, et leur contemplation n'exclut ni le remords ni la laideur, puisque les valeurs comprennent ces formes-là elles-mêmes. C'est une vie perpétuelle plutôt qu'éternelle, dont les *Wanderjahre* restent dominés par une transcendance. Pénétrable à la bonté, elle ne réalise pourtant pas la bonté, si bien que, dans le même acte absolu, la consolation de Dieu est efficace et le pécheur qu'elle soutient garde la puissance douloureuse de son sursaut. Le respect de la liberté dérivée est ainsi conciliable avec l'existence d'une bonté suprême. Et celle-ci communique totalement à l'esprit qui rejette sa totalité.

Il peut sembler étrange que nous ayons accordé tant d'importance à ce qui est peut-être pour beaucoup de philosophes

(1) R. LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, Paris, 1934, p. 346. L'angoisse est autre chose comme l'ont montré Kierkegaard et les phénoménologues; l'humiliation est aussi à distinguer de la peur comme moyen de redressement moral: c'est un sentiment très composite.

une rêverie inconsistante sur la vie future. Les croyants eux-mêmes rejettent parfois tout à fait de la philosophie cet ordre de problèmes qui s'achève dans la révélation. Mais la condamnation pontificale prononcée par A. Comte contre l'état théologique nous a beaucoup trop intimidés et bien à tort. La réflexion sur le salut éternel n'est jamais lointaine, car la philosophie de la terre contient déjà à cet égard la substance des choses à venir et les plus obstinés terriens pourraient découvrir dans les anticipations religieuses le glaive effilé qui descend jusqu'à l'intimité de leur esprit.

265. *La croyance au démon offre un intérêt philosophique.*

L'existence d'esprits mauvais a été invoquée par certains philosophes, pour expliquer l'origine du mal dans notre monde. Leur argument recule malheureusement les difficultés au lieu de les résoudre, puisqu'il renvoie à son tour à un *tertius peccans*, ou à un *tertius dolens*, et ainsi de suite.

Toutefois, d'un autre point de vue, la croyance au démon offre un intérêt philosophique. Les crimes humains semblent parfois passer la puissance ou la malice de l'homme. Quand on analyse les déchainements individuels ou collectifs, on a l'impression qu'on ne peut les expliquer en entier, et qu'il reste un résidu causal plein de mystère et de trouble. La volonté perverse est peut-être guidée ou amplifiée par un prince des ténèbres.

En outre, le fait de reporter la causalité du mal dans le démon a contribué à sauvegarder la pureté de l'idée divine. On en appelait à une catégorie nouvelle, celle des rapports du Dieu créateur et du démon. Il avait là un mode de relation non cosmique, inconnu à notre expérience, mais qui apaisait aussitôt les antinomies du mal. L'inconnaissable est souvent un expédient métaphysique; il ne peut toutefois être éliminé complètement de la recherche, et peut-être convenait-il de l'accepter sous cette forme en la circonstance.

Mais ces points sont énigmatiques pour la philosophie pure et la véritable valeur de l'idée est certainement ailleurs. Elle consiste avant tout à affirmer que le désordre et la souffrance ne sont pas des réalités impersonnelles ou abstraites, et que le mal est *quelqu'un*. De même que saint Paul écrit: « *mihi vivere Christus est* » et que cette façon de penser bouleverse l'hellénisme, de même peut-on estimer que le péché et l'erreur ont un nom propre: *mihi perire diabolus est*. La fécondité de la contre-crédation est inintelligible si les qualités mauvaises ne dépendent que d'elles-mêmes. Au contraire, on peut y voir l'œu-

vre expressive et limitée des consciences qui se révoltent et aucun personnalisme ne repoussera *a priori* une telle hypothèse, qui est en accord avec ses principes les plus fondamentaux. La personnification du mal jette une lumière très vive sur sa nature, il est un accident intersubjectif, un renversement dans un amour, et l'apparence anonyme qu'il prend dans la nature est toute superficielle. En réalité, il procède de personnalités déterminées, il est ces personnalités même. Et c'est pourquoi l'appel de la tentation mauvaise peut être si bouleversant dans la conscience et atteindre ses résonnances les plus secrètes. Le désir du bien ou du mal est tout autre chose que l'attrait d'une abstraction ou que l'entretien du moi avec lui-même.

Enfin, la rébellion pose le problème du pluralisme. La synthèse de la charité le résout d'une manière incontestablement élégante, malgré les obscurités de la question. Le pluralisme s'y coordonne à une communion absolue des esprits. On entrevoit ainsi qu'un royaume d'identité soit possible malgré les divergences d'orientation et l'inégalité morale des âmes.

266. *La communion de toutes les destinées est toujours possible:*

- a) *dans la nature intelligible et le monde des valeurs;*
- b) *dans l'image initiale.*

L'harmonie de l'univers est-elle possible malgré la diversité de niveau où se placent les conduites personnelles? Croire en Dieu c'est affirmer la présence absolue de cette harmonie et estimer que la communion de tous les esprits fait partie de l'esprit.

1) Dans les cas les plus défavorables, nous avons vu que la nature intelligible et les valeurs permettent une rencontre de toutes les consciences, même de celles qui se dressent contre Dieu. L'orientation de la cause finale est constante et elle oblige n'importe quelle créature à vouloir d'elle-même une patrie divine où les essences s'accordent dans la perspective d'un moi idéal. Cette perception de la valeur est ouverte à toute conscience, parce que si bas qu'elle veuille tomber, elle est retenue dans sa chute par la volonté bonne de Dieu et de ceux qui travaillent à l'œuvre divine. Ainsi la dissidence spirituelle ne fait pas obstacle à l'élan de l'univers; elle se dessine dans une unité suprême qui la pénètre encore de sa détermination invincible.

2) Sous une forme analogue, on peut dire que la communion s'accomplit toujours dans l'image initiale des consciences. Car

le commencement spirituel est un commencement éternel et il est en deçà des disjonctions de l'existence. Les errants restent des créatures de Dieu et leur création est immaculée: en elle, ils sont unis à Lui. De même qu'ils n'échappent pas à la finalité de leur cause, ils ne se séparent pas de son impulsion. Les routes subjectives ne divergent que dans le temps intermédiaire. Car le temps disjoncteur est intermédiaire: il est un présent aminci, exclusif de la continuité qui l'assiège de toutes parts, mais la mémoire garde les étapes initiales. Il y a toujours un souvenir pur du passé et du présent même. Par suite la perspective universelle reste toujours possible dans le présent; l'absolu se glisse encore là d'où il semble chassé. Les absolus inférieurs, les satisfactions insulaires et débilitantes sont dominés par l'absolu suprême et incorporés à Lui. Car il accomplit à son étage et en lui-même la survivance des temps individuels; sa continuité ne tolère aucun vide, et ce qui manque de connexion ou d'amitié en a pour Lui. En lui se déroule la multitude des identités personnelles, dont les degrés de tension innombrables composent la durée, qui est une mesure spirituelle.

Peut-être cette vision paraîtra-t-elle trop élevée pour être utile au monde. Quoi qu'il en soit de Dieu, l'être imparfait ou dévoyé a besoin de secours. L'obtient-il? Peut-il communiquer éternellement avec lui-même et avec ceux que la vie a écartés définitivement de lui? La conscience appauvrie semble impuissante contre les obstacles, elle ne peut pas retrouver sa virginité ni transporter ses jours anciens dans l'état de dissociation où elle se trouve. L'osmose réciproque du passé et du présent est ralentie en elle. Et il est vrai que si elle était seule, elle serait perdue. Mais si elle est voulue par une autre conscience, les horizons de sa jeunesse peuvent être sauvés et maintenus devant elle comme son héritage. Un être qui défaille peut encore être aidé s'il lui est donné de contempler son passé dans le miroir présent d'une âme rédemptrice. N'est-ce pas, sous une forme inattendue, un corollaire de la doctrine d'Avicenne? Refusant à l'esprit humain la puissance de conserver son savoir acquis, il expliquait le souvenir par une irradiation de la lumière divine, grâce à laquelle la connaissance recouvrée était donnée à l'intellect et perçue par lui. Un mot souvent cité de Joubert pourrait aussi être interprété de la sorte: «*Où sont nos souvenirs perdus? Ils sont dans la mémoire de Dieu*» (1).

Ainsi un lien peut subsister entre les personnalités malgré

(1) Dans la mémoire d'un esprit mauvais, l'âme pourrait sans doute aussi lire sa perdition. Mais la dispersion temporelle limite cette rencontre des consciences à la superficie de leur actualité, et n'a pas la plénitude d'un commencement ou d'une fin éternels.

les reniements du vouloir ou sa chute dans l'infidélité de la nature. L'éternité est la perception sacrée de ce lien variable qui unit toutes les consciences; elle est la libération du temps qui permet de toucher dans un rythme la contraction de tous les autres rythmes malgré leur polyphonie et leur dissonance. Et comme Dieu est présent à chaque moi, c'est en Lui que se fait ce passage, c'est par lui qu'a lieu cette vision. Dans la Personne, toutes les personnalités se définissent alors; elles ne lui ajoutent ni ne lui retranchent rien, malgré la variabilité de leurs relations. Là, l'irréversible cesse d'être l'incommunicable, et la créature reçoit peut-être, avec le pouvoir de comprendre la création, celui d'y collaborer d'une façon inconnue à la terre et victorieusement efficace.

267. *La pénombre qui entoure la destinée est la réplique de la création et de la liberté.*

L'obscurité des solutions est inévitable dans notre état terrestre. Notre personnalité est incarnée et contredite: c'est cette situation qui est mystérieuse et qui le reste en partie jusqu'au bout des explications purement théoriques. Finalement, l'énigme du mal ne peut être dissipée que si l'explication comporte un acte libre par lequel nous remettons notre esprit entre les mains de Dieu parce que nous croyons que sa charité est agissante selon ses voies absolues et qu'elle ne s'accommode pas d'une stabilité insolente des formes mauvaises mais les unifie dans le bien tout en respectant leur temporalité. L'unité totale de l'expérience, préparée par la raison, dépasse la philosophie. L'acte libre seul peut combler le dernier intervalle. Car le plus grand mystère de la création est la liberté dérivée. C'est à cette liberté même qu'il appartient d'illuminer la nuit où elle apparaît.

Pour que la totalité soit intelligible, il faut choisir entre la conversion de Dieu et celle de l'homme. Tel est le drame de la philosophie religieuse. Il est plus sage et plus viril de le dénouer par un effort sur soi-même et de perdre son âme pour la sauver. Cet acte libre n'est pas au-dessous de la conscience, mais il l'englobe et la dépasse; il est fondé sur un hommage rationnel, et il le rend plus rationnel encore. Sa plénitude est dans l'acte d'aimer qui est la synthèse de l'acte de vouloir et de penser (1). Il n'est pas compris par eux mais il est leur au-delà et les comprend. Les théories établissent sa convenance, mais ne vont pas plus loin. Car la philosophie peut

(1) L. LAVELLE, *De L'Acte*, Paris, 1937, pp. 511 et suiv.

être intégrée tout entière à une vie d'amour qu'elle ne peut intégrer et accomplir tout entière. C'est dire qu'elle doit être modeste: si elle ne se situe pas à l'avant-dernier stade, elle cesse d'être exacte.

Le mur sur lequel elle vient buter est la création de la nature. Tout semble déterminable, sauf cette idée-là (1). Et bien des fois le penseur est tenté de l'abandonner ou de la nier en la remplaçant par deux autres idées: d'une part, une spontanéité de la nature, ou même une contre-crédation mauvaise, et de l'autre, une re-crédation qui seule serait l'œuvre de Dieu. Pourtant, nous avons refusé d'aller à cette extrémité, et nous avons dit pourquoi nous le faisons. Nous ajouterons qu'il y a un espoir fondé de sauver l'unité de notre monde, et c'est la perfection incarnée pour notre salut. En un sens encore tout philosophique, nous avons chance de comprendre le Dieu créateur par le rédempteur. Nous pourrions accéder au premier quand nous aurons fini de découvrir le second. L'unité des visages divins apparaîtra: nous verrons qu'en dépit des discordances spécieuses, l'artiste suprême est une bonté infinie et que sa puissance est un absolu moral. La reprise bonifiante est une re-crédation; mais elle est aussi la création, elle en est la phase dernière, et c'est par la fin que le commencement s'éclaire. Dieu est partout s'il est ainsi en avant.

268. *Les idées qui viennent d'être présentées s'accordent avec la révélation chrétienne et y trouvent leur prolongement.*

Comme Platon, le christianisme professe que l'essence la plus réelle est la plus aimable: est digne d'exister ce qui est digne d'être aimé. Mais au lieu de mettre l'aimé au-dessus de l'amant, le christianisme pense que la perfection est dans l'acte d'aimer, et qu'il n'y a pas de déchéance à vouloir le bien d'un autre être, serait-il inférieur. C'est que la charité n'est plus pour lui fille de la pauvreté, mais de la richesse et de la libéralité: Dieu en est la source créatrice. Bien qu'il n'ait pas besoin de nous au sens où nous avons besoin de lui, Il est capable de nous aimer; c'est même parce qu'il est gratuit que son amour est créateur et qu'il est parfait.

Si Dieu élève ainsi les consciences, il y a plus de perfection dans l'amour aimant que dans l'amour aimé. Mais, d'autre part, la croyance à la Trinité réforme ce que l'affirmation précédente avait de provisoire et situe la perfection dans la réci-

(1) Aussi le Concile du Vatican, qui a défini la possibilité de connaître et de démontrer par la seule raison l'existence de Dieu, a-t-il réservé au contraire à cet égard le problème de la création (*Acta*, Frib., 1892, col. 79).

procité éternelle. Ainsi l'audacieuse foi en un Dieu personnel sépare Platon et les chrétiens. Pour ceux-ci, en définitive, le don a autant de dignité que l'accueil. L'amant et l'aimé sont idéalement égaux. Sous sa forme la plus haute, la vie personnelle est une conscience collégiale. Non seulement le christianisme affirme que le motif de la création des personnes est généreux, mais il met le principe de l'être dans la Trinité, c'est-à-dire dans un rapport éternel et totalement réciproque des consciences.

La charité est la seule forme d'absoluité qui puisse pénétrer totalement la personne et être totalement absorbée par elle. Affirmer qu'elle est le principe ultime de l'univers, c'est concevoir la perfection sous le seul aspect qui éclaire toutes choses.

En Dieu d'abord, elle résout deux difficultés qui seraient insurmontables par toute autre voie : le problème de l'essence et celui de la liberté. D'une part, en effet, l'essence divine s'épanouit éternellement en personnes; elle est nombreuse. Non seulement les personnes sont unies par une communauté de nature (ce qui à certains égards est déjà le cas des individus de l'espèce), mais elles se causent réciproquement sans aucune antécédence hiérarchique d'une personne par rapport aux autres; aussi la communauté n'est-elle pas extérieure à la subsistance des relations; elle est produite par elles autant qu'elle les produit. Dès lors, il n'y a plus à craindre que la forme ne domine Dieu lui-même, comme si le Dieu vivant avait à conquérir sa déité ou à se soumettre à elle.

Et d'autre part, le théologien n'est plus exposé à supprimer la liberté de Dieu ou à la rendre faillible pour sauvegarder les attributs métaphysiques de la divinité. Car si le principe total est la charité, la nature et la liberté se confondent en lui avec la perfection. Au Dieu solitaire de la tradition philosophique on peut objecter qu'il pourrait déchoir en vertu de ses possibilités infinies elles-mêmes. Sans doute a-t-on répondu que pouvoir pécher est une forme inférieure de la liberté, tandis qu'être impeccable c'est avoir la plénitude de la liberté. Mais si l'essence divine est unitaire, cette remarque ne satisfait qu'à demi. L'objection s'évanouit et la solution se précise, en revanche, si Dieu est un collège personnel. Sa libre impeccabilité n'apparaît plus alors comme la simple conséquence négative d'une perfection métaphysique brutalement identifiée à la position de l'existence nue. Mais nous saisissons la raison de sa liberté qui gardait encore presque tout son secret; nous entrevoyons au moins le sens profond du mystère qui rend inconcevable en lui toute déviation de la rectitude morale et tout trébuchement de la sainteté. La réalité se mesure en effet à la communion, qui est le bien; et sa nécessité est la liberté même. L'existence abso-

lue ne peut être qu'une perfection en étant libre, puisqu'elle est l'invention éternelle de l'altérité.

A la suite de Secrétan, Hamelin remercie Dieu de ce qu'Il s'est fait bon et de ce qu'il a opté pour la perfection: « Nous ne ferons que suivre la logique de nos principes en disant avec *la Philosophie de la liberté* que Dieu s'est fait Dieu et qu'il faut lui rendre grâce de s'être fait Dieu. Sans doute Dieu ne pouvait pas ne pas être l'esprit absolu. Mais il n'était pas, il ne pouvait pas être nécessaire que l'esprit absolu se fit bonté absolue » (1). Ces actions de grâces peu rassurantes nous sont épargnées par la foi en la Trinité. Aucun écart ne subsiste plus entre l'acte essentiel de la liberté pure et la forme divine, puisque la plénitude de la liberté est la production éternellement réciproque des personnalités incréées. Dieu ne peut pas se dédire et pourtant Il est le jaillissement inventif de la personne. Il est infiniment nouveau et il demeure, et nul autre principe ne peut demeurer; car la liberté est plurale: elle se noue et s'enracine dans la perfection à cause de cette pluralité mutuelle qui est nécessaire et proportionnelle à son existence.

Cette même charité est par surcroît la source créatrice de l'univers personnel. Nous sommes nés de Dieu et destinés à devenir divins. Notre passage, ne durerait-il qu'un instant, est un dessein de Dieu et un acte éternel. Mais nous n'avons pas avec Dieu une réciprocité égale. Sa volonté nous fait être, alors que la nôtre ne lui est pas primitivement indispensable; elle ne le devient que s'il nous en fait la grâce. C'est ce qui distingue la production des centres personnels dans la Trinité et la création des consciences humaines dans le monde. Notre relation avec Dieu est bancale: il nous donne tout et ce que nous lui donnons vient d'abord de lui. Pour nous développer jusqu'à lui rendre l'être qu'il nous octroie, une condition est donc posée. Quelle est-elle? Est-ce seulement la grâce de Dieu ou est-ce en outre le choc d'une nature à surmonter? On pourrait concevoir que la condition soit la grâce seule et qu'il n'y ait pas de nature: une conscience est déjà une créature contingente si elle est suspendue à une libéralité créatrice. Cette subordination est l'état du Verbe dans la Trinité arienne, et c'est le plus haut exemple de création qui peut être imaginé.

Mais l'expérience nous prouve que notre destinée terrestre est différente et que la condition pour nous ne se réduit pas à recevoir en nous l'écoulement régulier de la grâce; elle est aussi la nature et la nécessité d'opter pour ou contre notre déification. Un monde personnel est concevable qui ne comporterait pas ce risque. Ce n'est pas le nôtre, qui est voué à

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 496.

l'aventure. Les proliférations monstrueuses des choses et les défaillances du vouloir humain sont des faits avec lesquels il faut compter. Ils sont justifiables, parce qu'ils constituent un début semi-réel et que l'Incarnation rédemptrice en est le terme, si bien que nos destinées ne peuvent être comprises exactement en dehors de l'assomption du cosmos dans le Verbe, ni le mystère de la nature en dehors d'une parousie et d'une « fin du monde ».

Mais si notre sort a un sens et un remède en un Rédempteur, sa présence dans la création a pour résultat de bouleverser la conception de l'amour humain lui-même et de réformer la nature. La loi nouvelle est que le « deuxième commandement est semblable au premier ». Dieu est immanent à toute bienfaisance pour l'homme ou entre les hommes. Ce qu'on fait au plus petit ou au plus misérable, c'est au Christ qu'on le fait. Bien plus, il est impossible d'aimer Dieu réellement si l'on se refuse à servir ses frères. Car l'homme n'est chrétien que parmi les hommes : c'est en se dévouant pour eux que, par un paradoxe incompréhensible à une philosophie des idées, il trouve le salut. Toute voie d'accès qui le détournerait du monde ainsi compris défigurerait son Dieu.

Enfin le respect de l'humanité devient universel. L'élan qui nous mène à autrui n'est plus limité aux amorces souvent pitoyables de la nature. Il doit nous tourner même vers nos ennemis ; il s'adresse en un mot à toutes les personnalités, non pas dans leur archétype, mais dans leur singularité absolue. La rencontre spatio-temporelle du prochain n'est que le moyen de devenir spirituellement le prochain de tout homme. L'aspiration de la charité est ainsi poussée à son plus complet destin ; elle découvre partout une présence et une réciprocité en acte.

Le philosophe pressent quelques-unes de ces perspectives révélées. Il ne peut davantage. L'oiseau de Minerve, disait Hegel, prend son vol à la tombée du jour. Cet aphorisme est vrai en plus d'un sens. La sagesse des sages est souvent la dernière conquête de l'existence temporelle. Et elle nous est donnée pour nous guider dans la nuit. Ce n'est donc pas à elle de chanter la lumière du matin et la jeunesse du monde qui ne passe pas. Mais il lui suffit de s'être approchée du but, et de n'avoir pas été indigne de l'Esprit auquel elle rend témoignage.

CONCLUSION

269. Il faut renoncer à la conception atomique de la personnalité. Celle-ci est en réalité collégiale. Etre personnel, dit-on souvent, c'est avoir conscience de soi. Cette affirmation a quelque chose d'incontestable, mais aussi de vague et d'incomplet. Pour avoir un moi, il faut être voulu par d'autres moi et les vouloir à son tour; il faut avoir une conscience au moins obscure de l'autre que soi et des relations qui relient entre eux les termes de ce réseau spirituel. La communion des consciences est le fait primitif, le *cogito* a d'emblée un caractère réciproque.

C'est pourquoi nous avons eu à accorder une place importante au problème de la perception d'autrui. Cette perception atteint son état le plus pur dans l'amour. Le point de départ de nos analyses a donc été l'étude de la réciprocité aimante. *Autre* ne veut pas dire *non moi*, mais volonté de promotion mutuelle des moi, et par là même, transparence de l'un pour l'autre. La perception des objets de la nature extérieure comporte un non-moi, mais dans la perception transsubjective, ou impersonnelle, on ne pense plus à soi ni à autrui comme à des objets. C'est une coïncidence des sujets, une double immanence, où le je n'est pas absorbé dans le toi, mais où l'on peut remarquer toutefois que nous saisissons le toi dans son altérité au moment où nous ne nous attachons plus à nous dans notre particularité. Quand nous nous vidons ainsi de notre suffisance, c'est-à-dire quand nous renonçons à nos limites et à notre séparation, nous trouvons sans les avoir cherchées notre libération et notre subjectivité absolues.

Dès lors se constitue, ou se révèle, une conscience collégiale, un *nous*. Pour le désigner, nous avons employé maintes fois le terme d'identité, et non pas simplement celui de coïncidence ou de transparence. Car un mot expressif, et peut-être trop fort, est seul apte à faire comprendre que dans cet état, tout est commun, sauf la direction des causalités. Il n'est pas interdit au psychologue de profiter à cet égard des réflexions que peut faire la théologie. Le P. de Régnon, par exemple, afin de distinguer les personnes et la nature dans la Sainte Trinité, propose la comparaison de la longueur et de la direction d'une ligne. La longueur est commune, les directions auxquelles elle se prête sont distinctes. Ainsi, dans la réciprocité encore im-

parfaite des consciences humaines, pourrions-nous dire déjà que si le contenu des consciences tend à être identique, cette identité, par l'effet même de l'accord des vouloirs complémentaires, non seulement n'est pas une confusion ou une réduction de deux êtres à un seul, mais est une exigence radicale de dualité. C'est une dyade, et non une monade; c'est un double centre de conscience. La condition personnelle est bipolaire. Elle est à la fois une et multiple. Et qu'on ne dise pas: l'unité interpersonnelle vient du pont que jette la connaissance entre les deux réalités, tandis que la pluralité viendrait au contraire des vouloirs individuels, et seuls réels. Car l'unité et la pluralité sont, à vrai dire, aussi présentes dans la connaissance que dans le vouloir. Il est faux que la personnalité soit purement volontaire, tandis que la connaissance planerait au-dessus des choses et serait irréelle. Ce divorce n'existe pas. J'ai connaissance de mon vouloir, de ce vouloir qui veut autrui; et la direction de ce vouloir explique en retour le sens de ma connaissance. On ne peut séparer les deux actes, ni s'imaginer que la connaissance, parce qu'elle est psychologique, n'a pas un statut métaphysique. Dans les perspectives personnelles, tout est communicable sans cesser d'être particulier. C'est précisément la causalité efficace d'une conscience en une autre qui pose l'autre à titre irréductible. Le toi et le moi sont l'un pour l'autre à la fois cause et effet; ils sont, d'un même coup, hétérogènes par leur posture et identiques par leur communauté.

270. Ce qui est communiqué n'est pas une qualité, mais le moi lui-même, et la conscience de soi n'est exacte que si elle existe hors de la nature et de l'objet, dans une autre conscience corrélative à elle-même. Une telle conception ne dispense évidemment pas de constater qu'il y a divers degrés dans l'expérience interpersonnelle. A l'origine de la perception d'autrui, il n'y a qu'une rencontre spatio-temporelle, et le moi primitif y est si humble et indécis que l'événement naturel semble l'expliquer tout entier. La saisie mutuelle des consciences personnelles est rare: elle est un instant fugitif. Au contraire, l'immersion et l'emprisonnement des consciences dans la multitude des qualités infra-personnelles est le fait coutumier. Quel paradoxe, dans ces conditions, que le rapport de la conscience collégiale et de la nature! D'un côté, il semble que toute interpersonnalité naisse à un moment et à un point déterminés, si bien que l'espace et le temps de la nature sont les parrains indispensables du *nous*. Ainsi la conscience collégiale prend naissance dans un *enjoyment* fait de sensations qui sont à mi-chemin de l'objet et du sujet purs. Mais d'un autre côté, il faut

ajouter aussitôt que l'espace est un écran de la personne, et le temps un oubli : l'espace est une ubiquité suspendue et le temps une éternité retardée qui suppriment de bonne heure la collégialité, si bien que les consciences ne peuvent plus être fidèles à leur appartenances réciproque qu'en avançant dans la nuit du symbole. Le sacrifice de l'objet, l'offrande de soi-même et de ses propriétés, bref le dévouement méritoire et aveugle sont une conséquence de l'incarnation des personnalités dans une extériorité sensible. Celle-ci devient une cause occasionnelle et une amorce de la révélation de nous-mêmes.

271. Après avoir considéré la croissance de la personne dans la nature, il faut se tourner à l'extrême opposé et examiner son insertion en Dieu. Car Dieu forme avec le moi une conscience collégiale d'une forme nouvelle et unique. Si la perception interpersonnelle était déjà à l'échelle humaine, une révélation de l'idéal que le moi trouve de lui-même en autrui (quelle que soit d'ailleurs la valeur morale de lui-même et d'autrui en dehors de cette coïncidence transformante), — à plus forte raison Dieu sera-t-il le moi idéal de toute conscience. Et si le moi conquiert sa continuité par l'assimilation de la nature, à plus forte raison aura-t-il en Dieu une continuité qui est cette fois une grâce et une permanence, une invite à créer ce qu'il reçoit. Par les capacités continues de développement qu'elle trouve en elle-même, la conscience de soi est amenée à découvrir un hôte dans son intimité. Elle est conduite à la conclusion que la solitude du moi est toujours une illusion et qu'au-dessus des épisodes fragmentaires de son histoire ou plutôt en chacun d'eux, elle est engagée dans une collégialité inévitable, constitutive de son ipséité fondamentale et qui vient de Dieu. Le *nous* qu'elle forme avec Dieu et par lequel elle tend à humaniser le Dieu qui la divinise, est à sa manière une œuvre, une nouvelle création mutuelle, l'avènement d'une mystérieuse et invraisemblable égalité. Mais plus profondément encore, ce nous est lui-même le principe incréé; en toute texture de la création, en toute rencontre humaine, il est déjà là et il est rejoint comme Autre que toute créature. Le nous ainsi compris est unique; il est Dieu, et il est la Personne au sens strict, à laquelle toutes les personnalités sont présentes et qui leur échappe dans la communion même qu'il leur impose ou leur offre. L'Amour que nous aimons en tout amour et que nous voudrions engendrer totalement sans le pouvoir, est-il lui-même une surpersonnalité? Nous avons des raisons de le croire, mais nous ne lui ajoutons ni ne lui retranchons rien, en un certain sens, dans la contingence de nos communions et de nos retraits. La Personne ne

fait pas nombre avec les diverses personnalités créées. Le nous n'est pas une idée générale, ni un objet parmi les objets, ni même un sujet parmi tant d'autres. Il est Celui dont tout se distingue, l'absolu suprême qui peut remplir tous les autres absolus, l'indice qui récapitule toutes les puissances sans que lui-même ait à se distinguer de nous en nous distinguant de lui.

272. La suite immense et sporadique des dyades créées se recoupe en tous sens dans la chaîne des instants, et elle ne constitue par elle-même qu'un ensemble lacunaire, déchiqueté, sans densité, un dessin interrompu. Les communions ne sont rassemblées que dans la divinité. L'ordre personnel, par suite, malgré ses répétitions apparentes, échappe tout entier aux idées générales; il est dans la nature, mais la nature ne l'atteint pas en son essence, parce qu'il n'est pas fondé sur un concept de personnalité ou d'interpersonnalité, mais sur un Esprit concret, qui est Dieu même. La personne à laquelle nous communions tous n'est pas une idée, mais un nom propre; et chacun de nous est unique en elle et par elle. Chaque conscience n'en garde pas moins une croissance inégale, une mouvance précaire, et son orientation même implique une disparité interne. De sa racine naturelle à son sommet divin, elle laisse apparaître des aspects et des degrés, qui sont les réfractions de l'Absolu suprême dans la création et les ombres portées de la conscience dans la Nature. En d'autres termes, il y a lieu d'énumérer des catégories dans la personnalité. Cette étude, toutefois, nous obligerait à sortir des limites que nous nous sommes imposées en examinant la réciprocité des consciences; elle constitue en quelque sorte la logique du personnalisme. Nous nous contenterons donc ici de signaler son point d'insertion et d'annoncer le volume spécial que nous lui consacrerons (1).

273. Le programme que nous venons de parcourir épuise-t-il les dimensions de la vie personnelle? Non pas; il n'est encore que le premier tableau d'un diptyque. Car nous avons regardé jusqu'alors la nature et le moi comme des instruments ou des étapes de la conscience collégiale. Cette position est plus simple et plus commode que la réalité. Ils sont aussi, à certaines heures on est tenté de dire: ils sont surtout, des obstacles à son accomplissement. L'expérience est amère, elle est antithétique pour elle-même, quoique beaucoup de systèmes idéalistes aient dit pour escamoter la difficulté. Il faut donc constater cet assaut

(1) *Introduction à l'étude des catégories personnelles.*

infatigable de la nature ennemie des personnalités. Comme spectacle ou comme tendance, elle est une extériorité souvent blessante ou mortelle pour la conscience. Elle en est la réserve d'habillement, elle en est aussi l'abattoir et le cimetière. Mais il y a plus encore: la conscience même est dirigée contre la conscience, l'esprit aussi se divise et nous voue à subir une épreuve plus secrète, un mal directement spirituel: la souffrance et la révolte. L'idéalisme a souvent placé toute inimitié dans la nature. En réalité, la plus profonde des inimitiés est dans l'esprit même.

Le problème du mal est ainsi lié à la situation personnelle. Et il y aurait de la candeur excessive à croire qu'il se pose seulement pour les consciences qui se refusent à l'absolu. La volonté d'absolu elle-même engendre peut-être la plus torturante des épreuves de l'esprit. L'approche de Dieu est déconcertante, elle localise l'infini sur le Golgotha. Pour résoudre des antinomies si complexes, certains types de solution classiques n'ont été que des jongleries dialectiques. En appeler, par exemple, à une philosophie des valeurs est insuffisant: on ne supprime pas un scandale en s'évadant. Dieu seul, qui est la subsistance d'une réciprocité universelle, peut, par définition, tenir en réserve une solution qui soit un apaisement. Encore est-il que Dieu, ce Dieu-Charité lui-même, « va toujours de l'avant », selon le mot terrible et vrai de Schelling: Il ne recommence jamais à proprement parler son œuvre ni la nôtre. L'histoire est une inscription éternelle. D'une certaine manière, tout ne peut qu'être conservé. Mais d'une autre manière, tout doit être simultanément transmué, et c'est la créativité pluri-dimensionnelle de l'Acte divin qui contient le seule issue à espérer.

274. Mais comment, si nous descendons du principe aux applications et aux faits observables, la paix de l'amour suprême se répand-elle dans l'arène de la création? Il est possible de l'entrevoir, et non pas sans doute de le voir au cours du processus que nous délimitons pour y poser le problème du mal. Le philosophe se condamne à n'habiter que la zone de l'espoir et de la probabilité sur ce point. Il s'y condamne, et il y est condamné par sa condition humaine. Nous avançons l'expérience par l'esprit; mais l'expérience nous devance à son tour par la vie: sans le choc qu'elle nous apporte, nous ne saurions pas découvrir notre personnalité. Un être humain se fait par la rencontre de circonstances et de difficultés qu'il ne pouvait pas prévoir et qui l'obligent à exprimer ce dont il est capable, à acquérir ce qu'il était, à former son innéité. Les événements,

en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie entre le passé extérieur et l'avenir intime, nous convoient les virtualités de ce que nous serons. Le retard du temps dans l'événement est identique en ce sens à l'avenir du temps dans la personnalité: la lenteur de la nature est comme un avènement antérieur du moi non encore proféré. On peut donc considérer l'expérience comme une avance de raison encore imperceptible. Tout passé est une étrangeté qui croise notre intimité et la force à se dévoiler, à passer de la puissance à l'acte. Mais la conscience présente guide librement cette marche inverse de facteurs et elle en est la jonction incessamment opérante.

Les éléments de solution que nous pouvons glaner et qui jettent quelque lueur sur la destinée personnelle proviennent d'un examen de la conscience collégiale et d'une adhésion à l'absolu divin. L'accès à une Personne qui porte par amour les insuffisances et les déchirements du monde est capable de transmuier la nature du mal sans en supprimer le caractère factuel, c'est-à-dire de réunir ce qui est à ce qui devrait être. L'extériorité reste, mais elle est devenue un symbole docile et expressif de l'esprit. Or de telles suggestions, il n'est pas inutile de le remarquer, supposent toutes un remaniement de l'idée de temps. Le salut, même métaphysique, est toujours attendu sous les espèces de l'avenir, et l'avenir ne peut suffire, du moins au métaphysicien, à moins de se résigner à la platitude des « méliorismes ». Il faut encore que le passé du monde soit assaini, et que toutes les directions de la durée, reçoivent une transmutation éternelle. Le métaphysicien peut consentir à ce que les consciences ne se sachent pas toutes d'ores et déjà apaisées et croire que le problème du mal a une solution heureuse; mais il faut que les consciences soient réconciliées en réalité dans l'illusion même où elles se trouveraient temporairement de ne pas l'être. Et c'est donc toute la chaîne des événements qui doit être pénétrée par l'explication éternelle, s'il y en a une.

275. Quand on médite sur la maturation de l'irréversibilité, la destinée des consciences personnelles paraît être de conquérir une éternité dans la dissolution du monde. L'homme est emporté par la descente vertigineuse de la nature, mais sa condition personnelle est de remonter les pentes pendant le délai biophysique dont il dispose avant la catastrophe. Il touche ainsi l'éternité spirituelle, et elle peut guérir la nature par surcroît. C'est une lutte de vitesse pour chacun de nous et pour la race humaine entière; c'est aussi une sustentation qu'il faut instaurer dans le tourbillon même des formes agonisantes. Il faut transqualifier le temps, le rendre éternellement bon, tandis

qu'il s'épuise et avant que le sablier de la nature ait fini de s'écouler. L'œuvre que nous faisons, les *nous* créés que nous formons, ne sont que des ombres, mais ces ombres se solidifient et se divinisent alors; elles font aboutir et rachètent la nature même. Certes, le navire a une voie d'eau, mais quelques heures restent pour le réparer et pour changer l'historicité de l'existence. Préparer un avenir qui sauve le passé: tel est sans doute le sens de l'incarnation des consciences et le but de leur déroulement mondial. Une rentrée et une résurrection du spectacle dans l'intersubjectivité, tel est le mystère qui rattache les discordes de la succession à l'éternel.

D'ailleurs la perception elle-même nous incline à penser que nous sommes tournés vers le passé des choses pour les remanier et leur donner un avenir dans notre acte présent. Toute perception des objets est spatiale, et par le fait même elle n'est qu'une perception de leur état antérieur. Le rayon de l'étoile la plus proche est à quatre années-lumières de nous. Nous ne regardons jamais que du disparu. L'objet naturel a toujours quelque retard par rapport à nous; ou, plus exactement, il y a un retard des objets que nous nous donnons par rapport aux choses. Même quand la nature est tout près de nous, même quand elle s'offre à notre tact plutôt qu'à notre vue, elle ne nous offre qu'un passé. Y a-t-il un présent de la nature, un ici et un maintenant en elle? On peut en douter. Elle n'est pas de la même étoffe que notre psychisme; son analyse spectrale n'est pas la nôtre. Et elle nous apparaît comme un retard ou une menace, non comme une coexistence. En tout cas, elle perd son présent dans le nôtre et sa ponctualité dans notre singularité quand nous la connaissons. La perception est une récupération et une transformation, la promesse d'un acte réparateur. Elle n'est apte à la simultanéité qu'à la limite où notre conscience rencontre la nature et se dépouille du corps en l'assimilant. C'est qu'il n'y a de simultanéité proprement dite que dans le gravisement spirituel et surtout dans la communion des consciences. quand plus rien n'est objectif et que tout est transsubjectif.

Nous montons donc par la spiritualité, et en particulier par la mémoire, la pente qui descend dans le monde extérieur; nous allons au devant de lui. Nous établissons une présence mentale en dépit de l'absence physique. Dans un éclair d'une largeur infinie, nous garderions, en étant plus purement interpersonnels, toute l'expérience que nous transformerions. Si la conscience collégiale est soutenue par Dieu même, la force du salut l'emporte sur la fatalité extérieure de la perte; car la perte et le passé sont inachevés dans leur essence même. La communion des esprits est appuyée sur une charité divine

qui achève éternellement les débuts temporels et qui limite même les rébellions ou l'hostilité éternelles. Le jaillissement des libertés, fût-il sauvage, la contingence brutale des destins ont leur caractère indélébile; mais ils sont couronnés définitivement par une harmonie qui prend en elle toute souffrance et par un bien qui, respectant tous les maux, crée son triomphe décisif en eux. Nos sentiments exclusifs s'expriment dans une langue infirme qui ne peut rendre l'état divin du Créateur et de la créature. Il faut dire au moins mal qu'on peut: profonde est la douleur, plus profonde encore la joie. Telle est l'espérance perceptible dans la limite et l'antithèse, malgré la généralité et la semi-solitude de la conscience incarnée.

INDEX ANALYTIQUE

Les chiffres renvoient aux paragraphes

- ABSENCE 12, 50, 58, 98, 99, 229, 277.
 ABSOLU 62, 80-83, 133; l'absolu suprême, 84-93, 174, 226, 248, 252.
 ALTERITE conceptuelle, 31; personnelle, 26, 29, 30, 31.
 AMBIVALENCE 17.
 AMOUR naturel, 1, 2, 4, 7, 13, 15-17, 138; *eros et agapé*, 18, 38, 268; amour personnel, 4, 5, 7-9, 12, 13, 16, 23, 36, 37, 45, 56, 60, 65, 138, 142-148, 152, 166, 169, 187, 218-220; amour des valeurs, 4, 7, 19, 90, 186, 187, 216, 255; amour de Dieu, 78, 93, 138, 167, 214, 219, 220, 242, 244, 263, 268.
 ANALOGIE 25, 26, 35, 51.
 ANEANTISSEMENT 130, 131, 256, 257, 262.
 ANONYMAT 246.
 ART 135, 178, 181, 182, 187, 195, 202-210, 212, 224.
 ASPECT 29, 45, 52, 53.
 ASSIMILATION dans la nature 105; dans la conscience 27, 28, 47, 48.
 ATTRIBUTION 111.
 AUTRE 8, 26, 31, 38, 51, 67.
 BEAU 128, 174-182, 188, 192, 195, 196, 204; et vrai 180, 181; et bien 183 suiv.; et art 202.
 BIEN 169, 183, suiv., 189, 192, 197, 268.
 CARACTERE 33, 37.
 CAUSALITE 76, 235-239.
 CHOSE voir: impersonnel, nature, non-moi, objet. — Chose en soi 31, 40, 118.
 CHRISTIANISME 243, 268, 269.
 COMMUNICATION 34, 39, 41; totale 52, 55, 56.
 COMMUNION 6, 8, 9, 14-16, 30-33, 50-57, 59, 60, 65, 66, 142, 153, 222, 223, 243, 266; et participation 29, 32, 70; et symbole 58; et haine 166; et valeur 178, 211.
 CONCEPT 27, 44.
 CONNAISSANCE 10, 45, 77, 82, 115, 130, 138, 218, 269; en autrui 253.
 CONSCIENCE animale 62, 63; du soi 28; personnelle 2, 32, 34, 43, 45, 47, 48, 51-53, 56, 62; unité des consciences en Dieu 53, 72; de Dieu 68, 75, 254; et problème du mal, 98 suiv., 157, 158, 213, 232, 250.
 CONSENTEMENT 35, 67, 82.
 CONTINGENCE 11, 51, 109, 110, 112, 114.
 CONTINUEITE 47, 48; absente de la nature 49, 51, 62, 63.
 CONTRARIETE 31.
 CORRESPONDANCE 29, 41.
 CREATION 65, 131, 161, 203; et génération éternelle, 268.
 CREATURE 73, 75, 77, 88-89, 94.
 CROYANCE 136.
 DEMON 179, 236, 265.
 DETERMINATION 50, 63, 73, 106, 252.
 DETERMINISME 108, 109. Voir légalité, probabilité, qualité.
 DIEU, le problème de Dieu 62, 271; existence et nature, 62-80, 243, 268; comme absolu suprême 80-95; et le mal 91, 154-167, 170, 226-267; et la valeur 112, 178, 195, 217.
 DIFFERENCE 30, 31, 34.
 DYADE 18, 19, 37, 62, 66, 79; la dyade théandrique 69, 79, 268; le collège des dyades humaines n'est pas Dieu 72.
 EGALITE 41, 79, 220, 272.
 EMERGENCE naturelle 63; spirituelle 251. Voir nouveauté.
 "ENJOYMENT" ou "ERLEBNIS" comme connaissance des sujets par eux-mêmes 40, 81.
 ERREUR 132, 134, 135, 144, 209; et vérité 192; et personnalité 192, 252.
 ESPACE 97, 100, 270.
 ESPACE-TEMPS 63, 75, 97 suiv., 103, 104, 123.
 ESPECE 24, 47, 107, 132-138, 255.
 ESPRIT 42, 69, 71, 72, 138, 142 suiv., 158, 171, 255, 258; sa rébellion contre lui-même 96, 172; et nature 123, 131 suiv.
 ESSENCE 14, 22, 25, 29, 63, 64, 66, 69, 78, 175 suiv.
 ETERNITE 14, 17, 71, 74, 240, 242, 252, 253, 261, 275.
 EVENEMENT 47, 75, 96, 105, 131, 155, 229, 274.
 EXTERIORITE naturelle 35, 36, 58.

- 63, 93, 141, 172, 218, 245, 274; son destin personnel, 120, 124, 246; extériorité spirituelle 96, 123, 171, 172; extériorité de la connaissance de la mort 130; de la haine 165.
- FIDELITE** 67, 138.
- FINALITE** de la nature 76, 114, 126, 137, 139, 140, 172, 239; instrumentale 34, 201, 238-240; spirituelle 9, 42, 201, 239, 240; des valeurs 194, 224, 240.
- GENERALITE** 22, 27, 37, 44, 47, 48, 50, 90, 106, 119, 125, 186, 193.
- GENEROSITE** 146, 150-152, 157, 167, 212-219.
- HAINE** 16, 29, 36, 139, 162-168, 217, 264.
- HISTOIRE** 111, 112, 241, 242.
- HOMOGENEITE** 21, 30, 70.
- IDEALISME** 96, 114, 117, 128, 246, 273.
- IDEE** 27, 44, 107, 123, 187, 272; et désintégration personnelle 168, 187, 222.
- IDENTITE** objective 30; subjective 14, 29, 38, 51, 53, 56, 67, 245, 265.
- IMAGE** divine du moi 54, 56, 57, 69, 73, 160, 266.
- IMITATION** 46, 51, 52, 170.
- IMMORTALITE** 74, 187, 248, 255-259, 262-266.
- IMPERSONNALITE** 1, 2, 61, 71, 92, 107, 128, 159, 257, 268.
- IMPLICATION** 85.
- IMPREVISIBILITE** 61, 241.
- INCARNATION** de la personnalité 41, 42, 84, 121, 123, 129, 270; divine 73, 268.
- INCLUSION** 62, 85, 111.
- INDIFFERENCE** 1, 31, 139, 145, 159, 217, 219, 236; comme méthode 166.
- INDIVIDUALITE** 23, 24, 27, 37, 118, 130, 152, 252, 262.
- INFINI** 79, 157, 250.
- INFLUENCE** 52, 216.
- INTERSUBJECTIVITE, INTERPERSONNALITE**, etc. Voir nous, réciprocité, communion.
- INTROCEPTION** 13, 52, 74.
- INTUITION** médiate en l'homme 77, 190.
- JUSTICE** 220.
- LANGAGE** 243.
- LEGALITE** 71, 108-111.
- LIBERTE** 53, 66, 67, 74, 93, 110, 119, 184, 185, 198, 241, 244, 249, 267, 268.
- LIMITE** 24, 50, 65, 79, 90.
- MAL** et nature 119 suiv., 127, 273; mal spirituel 142 suiv., 153 suiv., 162, 169, 170, 171; et la philosophie des valeurs 174-225; et le théisme 92, 226-267.
- MANICHEISME** 236.
- MASQUE** 35, 36, 39.
- MEDIATION** 51, 53, 58, 77, 79, 172.
- MIRACLE** distinct du prodige 136.
- MOI** objectif ou isolable 28, 31, 44, 47, 50, 52, 56, 58, 74, 88, 166, 256; positif 29, 38, 46, 47, 49, 51, 52, 56, 67, 74, 123, 147, 148; et je 74; idéal 29, 52, 53, 62, 64, 66, 69, 74, 79, 91, 147, 149, 150, 174, 263; moi idéal et toi 53-56.
- MONISME** 41.
- MORALE**. Voir bien, générosité, valeur.
- MORT** 86, 100, 127, 131, 138, 142, 256, 257, 261.
- MYSTERE** 248, 267.
- NATURE**, *sa description* comme extériorité sensible 27, 31, 41, 44, 47-50, 63, 86, 96, 118, 125, 172; comme spectacle et comme incorporable 50, 97-140; comme non-toi 177. *Son rapport à la personne et la destination que l'esprit peut lui imposer* 33, 42, 61-65, 69, 76, 86, 114, 116-120, 127-132, 136, 138, 172, 177, 199, 208, 218, 221, 238, 246, 262, 266, 275.
- NEGATION** 121.
- NON-MOI** 31, 73, 120, 222; n'est pas le toi 29.
- NOTIONS** 44.
- NOUS** 6, 11, 18, 19, 29, 30, 38, 39, 43, 51, 53, 56, 57, 61, 62, 65, 70, 72, 79, 89, 91, 222, 268; nous créé et nous divin 63 suiv., 79, 271; nous antécédent et nous conséquent 79; nous et raison 6.
- NOUVEAUTE** 53, 63, 65, 126, 161, 252.
- OBJET** 29, 39, 59, 107, 120, 124, 237, 245, 251; comme moyen d'accomplissement subjectif 51, 53, 120; comme semi-crédation d'un nouveau sujet 203, 251; objets organiques et objets cosmiques 46.
- ON** 6.
- PANTHEISME** 38, 52, 54-56, 72.
- PARALLELISME** psychophysiologique 122.
- PARTICIPATION** 20, 21-24, 27, 29, 30, 32, 70.
- PARTICULARITE** 37, 114-116, 129; et singularité 37, 50.
- PASSION** 17.
- PENSEE PURE** 59.
- PERCEPTION** de la nature 31, 117, 275; des consciences 2, 8, 10, 24, 26, 29, 35, 36, 40, 44, 45, 52, 56, 58,

- 67, 133, 269; de l'absolu 68, 70, 77, 78, 93, 182, 196.
- PERSONNALITE 2, 14, 25, 29, 34, 35, 37, 39, 40-50, 51, 59, 61, 63, 71-75, 88, 96, 103, 104, 115, 121, 123, 129, 132, 138, 142 suiv., 169, 187, 221, 222, 241, 258, 259, 270; maladies de la personnalité 49, 74, 123.
- PERSONNE 43, 71-73.
- PERSPECTIVE 41, 44, 47, 54, 55, 63, 68.
- PEUR 264.
- PHENOMENISME 47.
- PHILOSOPHIE 182, 187, 207, 268.
- PLURALITE 106, 265, 268.
- POLYTHEISME 70.
- PREDESTINATION 95, 241.
- PRESENCE 59, 63, 65, 75, 77, 115, 229, 270.
- PROBABILITE scientifique 110, 112; philosophique 173, 267.
- PROJECTION des qualités 27, 65.
- PSYCHOLOGIE 35, 243.
- QUALITE naturelle 3, 23, 27, 29, 37, 40, 46, 103 suiv., 105, 106, 131; expressive 27, 161.
- REALISME. Voir idéalisme.
- REALITE 62.
- RECAPITULATION 71, 239, 258. Voir finalité spirituelle.
- RECIPROCITE 5-14, 17, 45, 47, 65, 79, 143, 144, 169, 170, 186, 219-224, 270; théandrique 54, 73, 79, 224, 225; juridique 220; animale 118; 203 note.
- REFERENCE PERSONNELLE 1, 2.
- RELATIONS subjectives 29, 38, 39, 52, 57, 241.
- REPETITION 49.
- REPRESENTATION 45, 58.
- REPRESENTATIVE (théorie — de la matière) 31.
- RESSEMBLANCE 24.
- SCIENCE 27, 63, 108, 124, 126, 159, 179, 181, 200 suiv., 224.
- SENSATION 46, 209.
- SEPARATION 33, 50, 51, 97 suiv., 145, 159-171.
- SIMULTANEITE 33, 275.
- SINGULARITE 37, 50, 52, 55, 56, 129, 255.
- SOI 28, 246, 262.
- SOLIDARITE 32, 228, 247.
- SOLITUDE 17, 26, 50, 55, 66, 74, 90, 99, 124, 144, 153, 157, 178, 195, 213, 216.
- SUBSTANCE 39, 40, 105, 111, 118.
- SUCCESSION 33, 223, 252.
- SUJET 30, 32, 40, 123, 237; semi-subjectivité organique 46.
- SYMBOLE 37, 58, 155, 209.
- TEMPS comme dispersion 62, 75, 89, 94, 97-102, 241, 261, 270; comme concentration ou durée intérieure 13, 75, 89, 94, 101, 102, 223, 240-253.
- TOI 13, 29, 31, 38, 51-53, 57, 67-69, 164, 165, 216; et moi idéal 54.
- TOTALITE relative 21, 22; absolue 71, 77, 79, 84, 94, 194, 254, 267.
- TRINITE chrétienne 57, 73, 268.
- UN 61.
- UNICITE 52, 56, 70.
- UNITE 72, 81.
- UNIVERS 84, 85, 259.
- UNIVERSALITE 44, 50, 52, 55, 119, 258.
- VALEURS 76, 89, 90, 132, 135, 138, 158, 168; leur contemplation 174-190; leur efficacité 191 suiv.; leur réalisation 199 suiv. Voir: science, art, générosité 234, 245, 266, 268.
- VOULOIR 27, 65, 103, 154, 159-161, 170, 255, 263, 269.
- VRAI 180, 181. Voir: erreur, jugement, valeur.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNION DES CONSCIENCES...	5
CHAPITRE I. LA RÉCIPROCITÉ HUMAINE.....	10
I. Description de la réciprocité. — II. Comment se distinguent la participation, l'assimilation et la communion.	
CHAPITRE II. LE DÉPLOIEMENT DE LA PERSONNALITÉ.....	48
I. Principaux caractères de la personnalité. — II. Les étapes de la conscience collégiale : le moi, le toi et le nous.	
CHAPITRE III. LA DÉCOUVERTE DE L'ABSOLU DIVIN.....	86
I. Nous créé et nous divin. — II. Dieu, absolu suprême.	
DEUXIÈME PARTIE : LE LIEN PERDU.....	127
A. LA TRAVERSÉE DE LA NATURE.	
CHAPITRE I. LA NATURE COMME SPECTACLE.....	131
I. L'espace-temps. — II. Les qualités et idées générales. — III. L'expressionnisme naturel.	
CHAPITRE II. LA NATURE COMME TENDANCE.....	158
I. La particularité. — II. L'hostilité de la nature pour le moi. — III. Pragmatisme et machiavélisme de l'espèce.	
B. LES OBSTACLES DE L'ESPRIT.	
CHAPITRE III. LA CONSCIENCE DÉCHIRÉE.....	178
I. Faillite d'autrui. — II. Faillite de soi-même. — III. Faillite de l'esprit.	
CHAPITRE IV. LA RÉBELLION DU MOI.....	193
TROISIÈME PARTIE : LES POSSIBILITÉS D'HARMONIE.....	207
CHAPITRE I. LA CONTEMPLATION DES VALEURS.....	212
I. Structure des valeurs. — II. Efficacité des valeurs.	
CHAPITRE II. LA RÉALISATION DES VALEURS.....	233
I. La technique scientifique. — II. L'art. — III. La pratique morale.	
CHAPITRE III. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ.....	261
I. Le problème du mal. — II. Les principes de la solution théiste.	
CHAPITRE IV. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ (suite).....	291
I. L'anticipation de l'expérience. — II. La destinée spirituelle.	
CONCLUSION.....	319

VU, le 21 octobre 1942.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

J. VENDRYÈS.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

Gilbert GIDEL.

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — MESNIL (EURE). — 3102

Le dépôt de ce volume a été affectué en décembre 1942.

